

Jürgen Stillig

# HEILIGE BERGE

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 3



Jürgen Stilling

Heilige Berge – Band 3

**H<sub>u</sub>B<sub>T</sub>G**

Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte

Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik

herausgegeben von Mario Müller und Martin Schreiner

Band 8/3

Jürgen Stillig

Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 3

**U** | **O**

Universitätsverlag Hildesheim  
Hildesheim

Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York

2018

Jürgen Stillig

## Heilige Berge

Exzellenz, Entzauberung und Absurdität

Band 3



Universitätsverlag Hildesheim  
Hildesheim

Georg Olms Verlag  
Hildesheim · Zürich · New York

2018



Diese Publikation entstand in Zusammenarbeit von Georg Olms Verlag  
und Universitätsverlag der Stiftung Universität Hildesheim.

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen  
Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen  
und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISO 9706

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Satz: Isaias Witkowski, Universitätsverlag Hildesheim

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim

Umschlagabbildungen: Ulrich Wagner, Hildesheim

Herstellung: Docupoint GmbH, 39179 Barleben

Printed in Germany

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2018

[www.olms.de](http://www.olms.de)

© Universitätsverlag Hildesheim, Hildesheim 2018

Alle Rechte vorbehalten

ISSN 2509-9833

ISBN 978-3-487-15670-5

# Inhaltsverzeichnis

## Band 1

Vorwort	11
Vermächtnis, Relevanz und Szenarien «Heiliger Berge»: Zur Einführung	49
Normen, Sprachkritik und Simulationen: «Exzellenz-Matrix», Wahlfreiheit und «Exodus»	51
Materialität, Ego-Mimesis und Rationalitätskritik: Traditions- vernutzung, Theologisierung und Periodisierung	117
Kapitel 1	
«Tempel Gottes» und «responsorisches Gestalten»: «Maiestas Deorum» und «Heiliger Raum»	161
Götter, Fromme, Erfinder und Zweifler: Mischer, Formgeber, Architekten und «Imperialisten»	163
Zukunftsglaube, Empirisierung und «Experimentalkultur»: Gottkönigtum, Königs-Schemata und «Königsmacher»	193
Kapitel 2	
Menschenbild und Militanz: Mythos «Blut» und «Kompensationswesen»	249
Gefühlte «Verzauberung» und geglaubte «Verwandlung»: «Mischfarbiges» und nicht ganz Hasenreines	251
«Pilotage» und «Code-Switching»: Biologisierung und Intensivierung	283
Vergöttlichung und Hellenismus: Euphemismus und Idealisierung	309
«Introspektionsfähigkeit» und «Entweltlichung»: «Vergegenwärtigung» und «Große Leitperspektiven»	344
Kapitel 3	
«Vermischte» Indoktrinierung und emanzipative «Durchgängigkeit»: Entzauberungslogik und Schablonierung	357
Vielfalt und Verschiedenheit: Gegenstandslose Deifikation und «synthetische Harmonie»	359
«Differenzverwischung» und «Macht der Negation»: Entdeifizierte Sonne und «solare Mythen»	392
«Geschichtstheologie» und «Worttheologie»: Sequenzialität «Herz» und «Gottes Auge»	417

## Band 2

### Kapitel 4

Interkulturelles «Übersetzen» und religiöse Inkohärenz:	
Biblische «Turm-Wahrheit» und lebenskluge Subjektivität	457
Echnatons «Monotheismus» und tiefenpsychologische «Wiederentdeckung»: Alttestamentlicher «Elfenbeinturm» und antike «Türmer-Haltungen»	459
Aporetische Theologie und menschliche Existenz: Rationalität und «Einheitsdenken»	514
Autonome Selbsttäuschung und selbstbegrenzte Wahrnehmbarkeit: Paradoxe Vielfalt und Zeitalter des «Anthropozän»	546

### Kapitel 5

«Grenztiere der Menschen» und «Übersetzungsleistungen»:	
«Konsensfassaden» und «Beglaubigungen»	579
Ideale Polis und «Urgleichnis»: Modell für Exzellenz-Utopik und «Urbild»-Kompetenz?	581
«Sphärenvermengung» und «Plastikwörter»: Fragmentarisierung und Mainstreamisierung	610
Transformismus und «Bricolage»: Begriffliche Ubiquität und alternative «Vereinfachungsstrategien»	632
«Mandatar Gottes», «Lückenerfahrung» und Marginalismus: «Mons Christi», Hybridisierung und Eventisierung	667

### Kapitel 6

Operative Sprachkultur und gedeutete Repräsentativität:	
Theorie-Rationalität und «Interpretationsrelevanz»	679
«Dazwischen»-Hermeneutik und Praxisbezüge «besonderer Dialektik»:	
Synthetisierung und Denkfigur «Teil und Ganzes»	681
Literatur und «Literarisierung»: Neuro-Prophetismus und Revisionismus der Grenzen	716

### Kapitel 7

Jahwe und Zion: Szientismus und Glaubwürdigkeitskrise	759
«Gleichschaltung» und «Analogisierung»: «Dritte Kultur» und «Behältermetapher»	761
«Gefährliche Erinnerung» und operative Schematisierung: Kontingenz und Historismus	799
Reformation, Täuftertum und Utopien entzauberter Verfügbarkeit: «Subjektseinkönnen» und Exzellenz-Profil einer «Berg-Option»	858

## Kapitel 8

Berg-Evokationen und «Tempelberg der Sterngucker»: Utopismus, Ästhetisierung und Metamorphosierung	867
Wirklichkeitserfahrungen und Kanon-Positionen: Anthropozentrik und Theozentrik	869
«Dauerreflexion» und Kirchengeschichte: «Erfahrungsproduktion» und «Berg-Matrix»	881
Idealismus, Pilotierung und «Sprachregler»: Modularisierung, Entschleunigung und Konvergenzbilder	895
Zeichenpluralität und Formvarianz: «Gerechtigkeit» und «Palimpsest-Modell»	905
Akkommodation und Bibelkritik: «Sehtechnologie» und «locations»	916

## Kapitel 9

«Große Transformationen» und «metamorphosierte Geschichte»: «Große Erwartungen» und «Große Beschleunigungen»	929
Paradigmentechologie und Wahrnehmungsprobleme: «Berg-Diskurs» und Wege der «Wirklichkeitsbewältigung»	931
«Mondreisen», China-Mission der Jesuiten und «Raumschiff Erde»: Diffusion, «Transdisziplinarität» und Goethes «Lebensrad»	941

## Band 3

### Kapitel 10

Epochale «Wenden» und «Untergang»: «Neues Jerusalem» und «bergtechnische» Totalitätsansprüche	1005
Reichsidee und Herrschaft: «Vierfacher Schriftsinn» und «transfiguratio Christi»	1007
Luthers «Predigt der Kreatur», englischer Deismus und die «Theorie des Erhabenen»: Selbstermächtigung, jakobinischer Existenzkampf und «Culte Naturel»	1029
Retrospektion, «Ballonflieger»-Schaulust und «Welttheater»: Neue Film-Ästhetik, Illusionismus und «bergtechnischer» Hyperrealismus	1052

### Kapitel 11

Mythenbildung und «Hunde-Modelle»: Experimentelle «Verkehrsregelung» und deformierte Erinnerungen	1065
Ägypten und Griechenland: «Ontologienpluralismus» und Modelle rigorosen Andersseins	1067
«Deutscher Hellenismus» und dionysische Gegenorm: Kynische Frechheit und christliches Armutsideal	1077
Kynische Tugenden und mythische Weltschau: Logosglaube und Urchristentum	1099

## Kapitel 12

Griechische Metaphysik und christliche «Memoria»:	
Vernünftige Anthropologie und Handlungsziel «Gerechtigkeit»	1111
Gottes Weisheit und Mensch-Tier-Vergleiche: Personalität und Dämonisierung	1113
Mittelalterliches Analogiedenken und emblematisches Gleichnis «Hund»:	
Herrschaftsdenken und Rechtsverhältnisse	1146
Reformatorische Literatur, «Hundegespräche» und pikarischer Roman:	
«Wort-Bild-Konflikt», «Herren-Zynismus» und Mensch-Tier-«Mentalismus»	1163

## Kapitel 13

Monstrosität und Funktionsgedächtnis: Absurdität und «Bewältigungspositionen»	1193
Reizthema «Hitler» und Führers «Haus-Berg»: «Führer»-Bild und Berg-«Bewältigung von unten»	1195
«NS-Charisma-Bricolage» und NS-Monstrosität: Schicksalsergebene Führertreue und gewaltbereiter Konstruktionsenthusiasmus	1203
Wissenschaft und literarische «Verwertungskultur»: «Sprachvernutzung» als Realität und Handlung?	1217
Berg-Realität und Difformität: «Religion» und «Machtergreifung»	1227
«Vergangenheitsbewältigung» und Sexualität: «Identitätsdiffusion» und «voyeuristische» Peilung	1242
«Studierstoff» und «Krafthasentum»: Didaktik und «Sprachkompetenz»	1252

## Kapitel 14

Meta-historische «Lebenskunst» und «alpinistische»	
Bezwingungsmetaphorik: Kompetenz-Mime und «Höhenmenschentum»	1281
Alpine Identitätsmuster und ideologisierte Film-Montage:	
Medialer «Charisma-Mime» und kulturalistischer «Geschlechterkampf»	1283
«Typus» und Historismus: Kontingenzabweisende Orientierung und «religiöse Musikalität»	1305
Typus und Typologie: Biblische Exegese und geschichtstheologische Termini	1326
«Entzauberung» typischer «Verheißung» und antitypischer «Erfüllung»:	
Subjektivität, «Metamorphosen» und uneigentliche Rede	1330

## Kapitel 15

(Multi-)kulturalistische Wende-Intentionen und Exempla typologischer Anwendungen: Sprachkünstler und «Kulturmenschen»	1345
Archetypisches und Idealtypisches: Erkenntnismögliche Wissenschaftstermini und Labyrinth der Bedeutungen	1347
Typus «Mose» und «Gesetzesreligion»: Ursprungs-Varianz und Mimetismus «normativer Inversion»	1355
«Gelobtes Land» Amerika und puritanische «Selbstbestimmung»: Typologische Variationen und Königsweg «typologische Reihe»	1373

## Kapitel 16

Ergebnisoffene Grundsatzfrage: «Materialistische Anthropologie» oder «Kampf zwischen Religion und Wissenschaft»?	1389
Sakrale Topographie und Jerusalemtheologie: Praktische Koinzidenz und Erlösung des Menschen am Kreuz	1391
Konklusion und Exzellenz der «Berge»: «Himmlisches Jerusalem» und Werte des «Guten und Vollkommenen»	1407
Christliche Anthropologie und evolutionäre Meta-Theorie: «Plastifizierung» und «Wendezeiten» für Weisheit und Bildung?	1424

Literaturverzeichnis	1441
----------------------	------

Nachschlagewerke und Kataloge	1561
-------------------------------	------

Register	1565
Namenregister mythischer Wesen und biblischer Weltgestaltung – Personen und Begriffe	1567
Länder- und Ortsregister	1587
Namenregister der zitierten Literatur	1595



## Kapitel 10

# Epochale «Wenden» und «Untergang»: «Neues Jerusalem» und «bergtechnische» Totalitätsansprüche





## Reichsidee und Herrschaft: «Vierfacher Schriftsinn» und «transfiguratio Christi»

Religionsgeschichtliche Prozesse in der Kulturgeschichte enthielten nachweisbar immer ein überreiches Panorama des Widerstreits, das am Beispiel der Paradigmenwechsel zwischen Glaube und Vernunft, Bildung und Wissenschaft, Verantwortung und Solidarität oder Christentum und politischer Herrschaft nachweisbar ist: Schon die durch die Geschichte Jesu Christi geschehene Wende «unterbricht» und offenbart – wie Eberhard Jüngel in «Gott als Geheimnis der Welt» ausführt – der Menschheit «zugekommene» Möglichkeiten. Für gegenwartsdiagnostische Ansprüche hat das Christentum seit dem spätantiken 4. Jahrhundert ein großes «Konstantinisches Zeitalter», nämlich die stets konflikthanfällige Aussöhnung von Staat und Kirche in ehemals überkommener Form der «Reichskirche», trotz «verschiedene[r] Dysfunktionalitäten» (Jan-Markus Kötter), bis heute als faktisches Ordnungsprinzip eines «weltgerechten» Gestaltungsauftrags hinterlassen.

Das Schlagwort vom «Ende des Konstantinischen Zeitalters» ist nicht zutreffend, denn die Konstantin-Diskussion, die das Thema Christentum und Herrschaft behandelt, ist seit der «Konstantinischen Wende» (Klaus Martin Girardet) im geistlich-weltlichen Säkularisierungsprozess, der die Person, den Herrscher, den Staat und die Rechtsproblematik einbezieht, unabgeschlossen. Teleologisch sind ihm zugeordnet kulturgeschichtliche «Transformationen» wie die der «Metamorphosen» zwischen Staat und Kirche. In diesem europäischen Wandlungsprozess spielten der Investiturstreit, die Ketzerei, die Kreuzzüge und der Antijudaismus eine unheilvolle Rolle. Anthropozentrisch verstanden entwickelten sich sicherlich überschätzte «Epochenwenden» wie Renaissance, Humanismus und Reformation, aber auch ein seinszerstörender «Dreißigjähriger Krieg», Revolutionen und «Weltkriege», die im 20. Jahrhundert an Totalität und Monstrosität alles Bisherige übertrafen – in den genozidalen Verbrechen und insbesondere im Holocaust: Die Monstrosität der «Schoah» ist sowohl ein «Kontingenzschock» (Johann Baptist Metz) als auch ein «Tumor im Gedächtnis» (Emmanuel Lévinas). Keine Forschung, selbst eine Begutachtung der Verantwortlichen in der alliierten Kriegsplanung und ihrer strategischen Konfliktregulierung von 1945, kann sich mit der Waffe objektiver Maßstäbe in der Deckung eigener Positionen verschanzen. Modernität, Ethik und Zivilcourage gelten insbesondere für wertneutrale wissenschaftliche «Priester» in der internationalen «res publica litterarum», die sowohl im kreationistischen Denken den Transformationen, Metamorphosen und

Konvergenzen Wege ebnen als auch erkenntnistheoretisch über die Modernität des 20. Jahrhunderts reflektieren. Im Geist dieser gesellschaftspolitischen «Modellierungs-Chemie» weisen «Konfliktlösungen» im Rückblick vieler Gegenwartshistoriker auf einen «Rückzug der Sprache» (Wolfgang Frühwald). Das geschichtlich-narrative Erinnerungsthema «heilige Berge» lässt sich im Verlauf der Kulturgeschichte in vier exemplarische «Zeitenwenden» gliedern:

1. «Berge» in aller Welt boten von jeher Stätten mystischer und heiliger Elemente oder galten als «Hochsitze» von Geistern, Dämonen und Gottheiten. Neben dem Moses-Berg des Sinai im AT, ist der «Olymp der Griechen», der Adams Peak auf Ceylon und der Fujisan in Japan exemplarisch zu erwähnen. Insbesondere Jesus Christus heiligte die Berge: Die christliche Offenbarungsreligion, eine in der Spätantike des 5. Jahrhunderts mit dem wissenschaftlichen Begriff «Monotheismus» forcierter Gottesglauben, war ein «mitnichten exklusives Proprium der jüdisch-christlichen Tradition» (Martin Wallraff). Unstrittig erfuhr es entscheidende Impulse durch die religiöse Renaissance im Römischen Reich des 2. Jahrhundert n. Chr. mit der endgültigen Loslösung vom Judentum und dadurch ebenso ein «weites Spektrum christologischer Metaphern» (Martin Wallraff), die in der Verbindung von Roms imperialen Selbstverständnis mit seinem christlichen Sendungsbewusstsein seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. aufkamen. Die Synthese von «Romanitas» und «Christianitas» im Konstantinischen System, das Konstantin dem Großen den weltgeschichtlichen «Wende»-Rang mit einer für Menschen kulturellen «Koinzidenz» zugeschrieben hatte, brachte schließlich eine komplexe Staatskirche mit vielen Zeichen von «Transformationen» hervor. Von Anfang an bejahten Christen ihren Staat und reagierten gegenüber dieser abendländischen Einheitsvorstellung im Lehensstaat mit der Pflicht des Gehorsams, der rechtlichen Abhängigkeit vom Grundherrn, der Abgaben und des Gebets.

2. Die Reichsidee war Glaubenssache, die alle Geschichtsvorstellungen an die Autorität der Bibel band. Nach der Danielischen Weissagung wurde als das vierte Weltreich das römische angesehen: Seine alttestamentliche Legitimationsbasis wurde seit Paulus, Origenes, Augustinus, Johannes Cassianus und Bonaventura durch das buchstäblich-historische frühere Ereignis zum Vorbild des späteren: Ein Typus darf theologisch nur dort angenommen werden, wo er von Gott selbst, demselben handelnden Gott im Alten wie im Neuen Testament bestimmt worden ist. Das bezieht sich sowohl auf Vorbild, Abbild, Form, Gestalt, sichtbarer Eindruck oder Prägung durch Schrift und Tradition als auch auf Person, Handlung,

Ereignis und Institution, die als Bedeutung typologischer Auslegung in Frage kommen. Dies soll genau das heißen, was Sabine Schrenk ausgedrückt hat: «Bestimmte als ‹Typoi› bezeichnete Personen oder Ereignisse, und zwar des Alten Testaments, werden verstanden als Vorabbildungen, Vorausdarstellungen, nämlich von Jesus Christus und ihn betreffenden Geschichten». Grundlage dieser Verknüpfung ist immer der Glaube an den einen umfassenden Heilsplan Gottes, der Voraussetzung als auch Ziel der «typologischen Allegorese» ist, wie der Typologie-Artikel im neuen «Lexikon für Theologie und Kirche» festgehalten hat.

Zwei zunächst größere Anwendungsbereiche sind kirchengeschichtlich allgemein unter dem konfessionspolitischen Aspekt der «Wende» zu differenzieren: Erstens eine Typologie, die in der katholischen Kirche über die Reformation hinaus langfristig wie eindeutig dogmatisch, normativ, analogielos und kontingenzabweisend bestimmt war. Dagegen ist zweitens dem Protestantismus seit der Reformation eine vielfältig-religiöse, säkularisierte «Qualität intellektuellen Heroismus» und eine «besondere Beziehung zur Modernität» (Peter L. Berger) eigen. Denn Israels Exodus aus Ägypten und die Flucht der Israeliten aus Babylon waren «gottgefällige» Schlüsselmetaphern der reformatorischen und puritanischen Inspiration, die politisch-sozial eine antikatholische Abwehrhaltung implizierten. Diese vielstimmige «Wende» beschleunigte sowohl «Transformationen» als auch Metaphern-Migrationen, die Puritaner, unter denen viele «Säkularisierer» von Vernunft und Religion waren, für ihre Hermeneutik exegetisch nutzten, um die «Verbindung antiker und biblischer Vertikalitätsmetaphorik» (Katrin Kohl) im «Gelobten Land» zu realisieren.

3. Zur protestantischen Gelehrsamkeit gehörte Luthers Primat des Literalsinns in der Bibel deutscher Übersetzung, in der Antikes und Biblisches als «direkte Offenbarung des göttlichen Wortes» (Katrin Kohl) verschmolzen. Die alttestamentliche Bevorzugung, die der Bibel Inspiration und Originalität zuerkannte, stützte die typologisch erweiterte Autorität der Schrift gegenüber der altkirchlichen Tradition, indem das Neue Testament vom Alten her erschlossen wurde. Entgegen einer kanonischen christologischen Verbindlichkeit, die im 16. Jahrhundert zum Zielpunkt und Quelle aller Einsichten geworden war, erweiterten Gründungsväter in Amerika ihre freiheitlich, macht- und schutzpolitisch verstandene Typologie. Diese puritanische Religionstypik und Allegorese, genauer dargestellt in Kap. XV sollte mit religiöser Erneuerungsabsicht Leser oder Hörer inspirieren, denen sich Gott in Personen, Worten und Sachen des Alten Testaments offenbarte. Ihre Erfahrungsanstöße aus dem Exodus-Impuls

halfen, weitgehend kirchenunabhängige und somit freiere «Wende»-Formen zu entwickeln: Die Tradition alttestamentarischer Prophetie erfuhr in den Reihen der Gründungsväter die Wiederbelebung eines eigensinnigen, individuellen und asketischen Rigorismus, der radikal einer vernünftigereligiösen Selbstaufwertung gleichkam. Als erstes wurde die Wüste bzw. die «wilderness» als Raum der «Reinigung» und Raum innerer Erfahrungen reflektiert, in denen die «wahren Christen», die Puritaner, nicht vor Versuchung, Verführung und Sünde frei waren. Reinheit des Gewissens, Freiheit, Behauptungswille und Andersartigkeit in der konkreten «amerikanischen Wüste» wurden zum puritanischen Maßstab moralischer Praxis – geglaubt, verteidigt, instrumentalisiert und selbstgerecht als kraftvolle Offenbarung des interpretierten bibelnahen «Berggottes» durch Pioniertaten legitimiert. Die Weite des Raumes entfachte ein unbändiges Sendungsbewusstsein, als wären die Gründungsväter in den Rang der Erwählten aufgestiegen.

Gesellschaftliche Freiheitsimpulse in Amerika und Europa haben seit Ende des 17. Jahrhunderts Wende-Anstöße zu Konflikten und Kriegen, neuen staatlichen Konstellationen, neuer Glaubenskritik, kontinentalen und überseeischen Migrationen sowie wirtschaftlichen Aufbrüchen ausgelöst, die einerseits mehr politische Verfügbarkeiten und andererseits Selbstbehauptungen thematisierten. Was heute global die politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Vorstellungen entfesselt, verschärften im 19. Jahrhundert bereits revolutionäre Entwürfe der Erkenntnis, die radikale nationale wie internationale Weltumwälzungen anstrebten. Imperialistische Herrschaftsbestrebungen und ideologische Determinationen waren europäischen Ursprungs: Pluralität befähigte im beschleunigten Wandlungsprozess ein Ich zu einem «pluralen Ich», vergleichbar einem «Variationskreis» (Peter L. Berger), dessen Dynamismus in den Geisteswissenschaften sprachlich verwirrende, semantische und begriffliche Wechsel, Brüche, Trugbilder, Metamorphosierungen und «Transformationen» verursachte. So verschärfte sich in Deutschland im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ein neuer «kognitiver Druck auf das religiöse Bewusstsein» (Peter L. Berger), der zur inhaltlichen Verflachung des Typus-Begriffs führte. Paradoxe Vielfalt nutzte sich in verschiedenen Anwendungsbereichen bis zu einem Alltagsgebrauch mit veräußerlicht säkularer Aussage ab. «Säkularisierung» ist übrigens ein Prozess, der die Metapher «Modernität» im Kern mit stets wandelbarer Technologie gleichsetzte. «Metaphern-Migrationen» produzierten immer zusätzliche Wahlmöglichkeiten und stellten akzelerierte Übergangssituationen des Ordners dar: Peter L. Berger definierte Modernität völlig zutreffend einerseits als

situationsbedingtes «Aggregat von Merkmalsausprägungen» und andererseits als kommunikativ-autonome Transformationskraft zur «Universalisierung von Häresie».

4. Die typologische Biblexegese wurde in der dogmatischen Christologie, im doppelten Gesichtspunkt der «Zweiheit in der Einheit» bzw. «Einheit in der Zweiheit», charismatisch-authentisch wie prophetisch-heilsgeschichtlich ausgebaut und kanonisch-kreativ geordnet. Analogisches berührte jedoch nicht die ekklesiologische Exegese des Neuen Testaments, da «Christus in der Kirche fortlebt, nicht gesteigert wiederkehrt» (Friedrich Ohly). Heilsgeschichtlich verfügte die Kirche über ein reiches prophetisches Innenleben, dessen mystische Individualität der Antitypus wahrte. Dabei enthielt seine typologische Auslegung das historische Zeitmoment der «Wende», mit der die Welt der Geschichte als personifizierte Mitte: vor Christus, in Christus, nach Christus «dreigeteilt» wird.

Innerbiblische Zeugnisse im Alten und Neuen Testament sind in Christus vollendet. Im frühen Christentum, das sich Ende des 2. Jahrhunderts nach Christus endgültig vom Judentum abgewandt hatte, sind «heilige Berge» in der biblischen Hermeneutik ein glaubhaftes Wahrheitszeichen für himmlisch-irdische Prinzipien der gerechten Gesellschaft und für persönliche Erfahrungen in der Gegenwart Gottes. Mit dem geschichtstheologischen Ausdruck «Typus», der ebenso im begrifflichen Nebeneinander von «figura», «praefiguratio» oder «allegoria» ursprünglich Modell, Form oder Figur bedeutet, wird infolgedessen ein historisch früheres Ereignis, das Vorwegabbildungen Jesu Christi einbezieht, als Vorbild des späteren in eine neue stilbildende beziehungsbegriffliche Denkform, den innerbiblischen Antitypus, verwandelt. Mit ihm wird eine typologische Spannung des Bewahrenden zwischen «Innen» und «Außen» auch im Außerbiblischen bewirkt – in der Theologie, Kunst und Literatur zwischen «Synagoge» und «Ecclesia», zwischen Altem und Neuem Bund, zwischen Propheten und Aposteln oder Romulus und Remus einerseits und Petrus und Paulus andererseits.

Friedrich Ohly interpretierte das vorausweisende Wesentliche der Typologie als Denkform, Metamorphose, Verwandlung oder Neubestimmung, in deren Erscheinungsformen und Arten langfristig sowohl ein Gesinnungswandel als auch Bedeutungswandel zum Ausdruck kommt. Die bewahrende Aneignung des Alten aus dem umwandelnden Geist des Neuen in einer geschichtlichen Person, Sache, Handlung oder Einrichtung vervollständigte sich in dem Zeitraum zwischen dem 12. bis zum 18. Jahrhundert in der typologischen Geschichtsschau. Im 19. Jahrhundert wurde biswei-

len in der protestantischen Theologie die typologische Auslegungsweise eingesetzt, die Rudolf Bultmann später als hermeneutische oder exegetische «Methode» bezeichnet hat. Die «Typologie» blieb in der katholischen Dogmatik – so ausführlich bei Michael Schmaus – ein fester Bestandteil, dem bis heute nicht widersprochen worden ist. Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus schreiben ausdrücklich: «Die Dogmatik ist als *«sacra doctrina»* (S. th. I a. 1) nicht nur Glaubenslehre, Verstehens- oder Sprachlehre, sondern Offenbarungslehre, weil der Glaube keine menschliche Schöpfung ist, sondern aus der Offenbarung kommt (vgl. Apg 3, 16).

Ihre messianische Weissagung wurde nicht in Frage gestellt und unterschied sich prinzipiell von der griechischsprachiger Juden und einer rabbinischen Interpretationsbeziehung in der alttestamentlichen Bibelallegorese. Die Grundlage der allegorischen Deutung, die noch von den Philosophen Platon und Aristoteles abgelehnt und von der stoischen Schule angenommen wurde, beruhte auf einer hinter dem Schleier von Mythen, Legenden und Dichtungen «geglaubten» archaischen Wirklichkeit. Klaus Vogelsang hat den «Fall Homer» dementsprechend rezeptionsgeschichtlich gewürdigt. In der Homerallegorese des 6. Jahrhunderts setzte sich der Logos langsam gegen den Mythos in der Poesie durch. Der Hellenismus, dessen Kultur noch in der Königszeit Herodes' des Großen (39 bis 4 v. Chr.) Teile der jüdischen Oberschicht Jerusalems besonders ausgezeichnet hatte, betonte die Symbiose des Alten und Neuen: Von dem hellenisierten Juden Philon im 1. Jahrhundert nach Chr. wurde sie als neue allegorische «Methode» auf das Alte Testament übertragen. Diese Allegorese, Altes in neuer Gestalt zu vergegenwärtigen, übernahmen die Kirchenväter als christliche Auslegung von Weissagung und Erfüllung. In der Spätantike repräsentierten Neuplatoniker – wie der aus Alexandria stammende Plotin – vom 3. bis ins 6. Jahrhundert n. Chr. eine philosophische Richtung, in der die Allegoristen mit Wörtern, Begriffen, Tatsachen und Wendungen die christliche Philosophie und Theologie bis in die Zeit der Renaissance beeinflussten. Ihre poetische Allegorese – wie die im «Physiologus» des 11. Jahrhunderts bzw. der mittelalterliche Allegorismus prinzipiell – diente einer ahistorischen Interpretation, hinter allem räumlich einen verborgenen religiösen Sinn dauerhaft zu erkennen. Zwischen Typologie und Allegorese wird in modernen Darstellungen oft nicht genau differenziert.

In der Spätantike wuchs die Stimmenschar memorialer Bekenntnisaussagen, die sowohl den Weg in das Innere als auch die Präsenz der Wahrheit im menschlichen Geist, dem Ort Gottes, bezeugten. Eindeutigkeit herrschte in den Jahrhunderten nach Augustinus und Ambrosius in einer typologischen

Exklusivität, einer kanonischen Exegese geistbestimmter transzendenter Wirklichkeit, die schon frühe Christen in der ursprünglich hellenistischen Allegorese auf Jesu Kommen ausgelegt hatten: Das heilige «Alte Testament» war von Anbeginn an ein christliches «Lehrbuch» des Gottesbegehrens. Im Hochmittelalter seit dem 11. Jahrhundert erweiterte sich die typologische Bibelauslegung, wie Henri de Lubac vorbildlich in seinem großen Werk «Exégèse Médiévale» erläutert hat, hermeneutisch gleichsam zur «Stufung» im «Vierfachen Schriftsinn», die ebenso außerbiblisch durch Regel und Norm festgelegt war. Friedrich Ohly präsentiert mit dem Zeus-Heiligtum auf dem griechischen Kithäron in Böotien ein grundlegendes Beispiel: «Der Berg Sion ist der Antitypus des Kithäron». Die christliche Apologetik des 2. Jahrhunderts unterschied dann seit der Spätantike, genauer gesagt seit Ambrosius, Augustinus und Johannes Cassianus, das deutende Allegorie-Verhältnis in der mehrfach entfalteten Steigerungsform von dreierlei Typen – Typologie genannt – für jede Textinterpretation, also zuerst im historischen Sinn, im Literalsinn, und dann im allegorischen Sinn, der «prophetisch» auf Christus und sein Reich verwies. Darauf folgte der tropologische Sinn, der eine moralische Vervollkommenung anstrebte und schließlich der anagogische Sinn, der auf die Güter im Jenseits als Vorbilder Bezüge ableitete. Dem geistigen Sinn, der zu himmlischen Wahrheiten aufstrebte, wurde grundsätzlich der Primat zuerkannt.

Die Zeit nach Christus ist Zeit und Raum des memorierenden Vergegenwärtigens Christi in der Kirche: «Christus als Lamm ist die Mitte erst des Himmlischen Jerusalem» (Friedrich Ohly). Insbesondere die neutestamentliche «Symbolkraft des Gotteslammes» enthält «nicht nur sühnende, sondern auch herrscherlich-messianische Züge» (Rotraut Wisskirchen), die eine Adlersymbolik – in imperialer Ikonographie vom Kaiser auf Christus übertragen – dann sichtbar im allmächtigen Sinnbild der Auferstehung und Himmelfahrt Christi die ewige Herrschaft veranschaulichen sollte. Das historisch Gegenwärtige im Raum des Gedächtnisses präfigurierte insofern das heilsgeschichtlich Kommende als Steigerung und Antrieb im typologischen Stufenweg der Einung. Höchstes Schöpfertum war die mystische Suche nach der anthropologischen Sinnmitte «in Christus» – nach dem seelischen Primat des Inneren als «Fähigkeit des Innewerdens überhaupt» (Rolf Schönberger) – und als Gottesliebe. Die Seele wurde zum Lebensprinzip der «memoria», indem sie deren vergegenwärtigte Bilder als Kräfte der Bewegung zum «Aufstieg» vollzog.

Das Christentum verehrt in Maria das Urbild der Kirche. Als geistgewirktes Vorbild des glaubenden Christen wurden Frauen nicht weniger in



ihrer angeborenen gleichen Menschennatur und in ihrer Vorbereitung zur ewigen Seligkeit geehrt: Im zweiten Jahrhundert nach Christus sind übrigen Aktivitäten der Frauen in den einander eifernden Gemeinden auffallend. Mit ihren konkreten Spuren in den gnostischen Evangelien lässt sich für die Ausbreitung des Christentums auf eine größere Gleichheit von Männern und Frauen schließen. Kirchenvater Irenäus (ca. 130 – ca. 200 n. Chr.), hl. Bischof von Lyon, der bereits einen Kanon des Neuen Testaments kannte, hatte sich gegen eine ausufernde Mehrzahl der Evangelien gewandt und den Gnostikern das kirchliche Autoritäts- und Traditionsprinzip entgegengestellt. Irenäus verteidigte die Abfolge der Bischöfe von den Aposteln her als verbürgte Wahrheit. Ein weiteres Hauptthema gegen die Gnostiker kehrte bei ihm in der Polemik wieder, der Gott des Alten Testaments sei auch der Vater Jesu Christi. So entwickelte sich seit Irenäus die Passions-Deutung des «(beinahe) geopferten» Isaaks als Typus Christi, des «(tatsächlich) geopferten», zum typologischen «Gemeinplatz der exegetischen Literatur» (Christine Göttler).

Der Apostelschüler Hermas, ein urchristlicher Schriftsteller, der Anfang des 2. Jahrhunderts gelebt hat, erzählte seine Visionen, die ein Bußengel als Interpret und Baumeister in Gestalt eines Hirten ihm auferlegt hatte. Diese Gebote sind überliefert in der als «Pastor Hermae» bekannten Bußschrift, einer apokryphen Apokalypse, die in Rom erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als Privatarbeit abgeschlossen wurde. Sie legitimiert sich «als Werk eines Empfängers unmittelbarer Offenbarungen», aber das «Überstrengende der Bußlehre» zeige «ebenso wenig ein apostolisches Gepräge wie sein binitarischer Monotheismus» (Joseph A. Fischer): Das drückt die Übereinstimmung zwischen dem Sohn Gottes und Heiligen Geist aus. Interessant ist hier ein einzelner Aspekt. Hermas wird seine Sündhaftigkeit zum Bewusstsein gebracht durch die Kirche in Gestalt einer Greisin. Sie übermittelt ihm die Himmelsbotschaft, die er als aufrichtige Bußmöglichkeit bekannt machen soll im Bilde des Turmbaus. Zum Typus «Turmbau von Babel» wird im antitypisch vollendeten herrlichen Gegenbau die sittliche Erneuerungsbedürftigkeit der Christen veranschaulicht: Der Turmbau der Kirche wird auf dem höchsten Berg, der Christus geheiligt ist, errichtet aus den Steinen von zwölf Bergen. Sie symbolisieren die Gruppen der Gerechten und die Sünder aller Welt, «die sich im einen Glauben, in der einen Kirche finden, die aus verschiedenen Steinen aufgebaut wird» (Friedrich Ohly).

Seit dem «Konstantinischen Zeitalter» bewahrte die Kirche bis in die Gegenwart unter dem Schutz politischer Herrschaft das memoriale Wiederbelebens-Feuer der «transfiguratio Christi» – Erinnern und Erneuern

werden universal-katholisch durch typologisch-sinnfigurative, «heilige Berge» verkörpert: Christologische Gedächtnisberge veranschaulichen in konsequenter Vorstellung anthropologische Prinzipien und bestimmen die Zuordnung zwischen Glaube und Zeichen – nach Paulus eine «von Gott verliehene Gnade», die ein untadeliges Leben einfordert. Weit über eine Symboldidaktik hinausweisend verkörpern «heilige Berge» somit Wahrheit, Weg, Richtung, Heilsvermittlung, Hilfe, Orientierung, Ziel und schließlich das Richtmaß des erfüllten Lebens.

Vornehmlich am piemontesischen und lombardischen Alpenrand krönen Kirchen mit ihren zahlreichen Kapellen erbauliche Memorialstätten des 16. und 17. Jahrhunderts. Diese «Heiligen Berge», die Gabriele Landgraf genauer untersucht hat, ordnen wie auf einer Perlenschnur sowohl künstlerische «Kostbarkeiten» einer Spiritualität als auch gegenreformatorische Bollwerke des Mysteriums – «aufgereiht» wie zu einer Sakraltopographie: Das kosmologisch wechselseitige Raumverhältnis von «sakraler Architektur» und «sakraler Geographie» (Fritz Stolz) festigte die gegenständlich-gegläubte Vorliebe der Alpenbewohner, den ihnen unmittelbar-bildhaften «Berggott» wie im Heiligen Land wirklichkeitsnah auf Bergen und Höhen zu verehren. Visuelle Aneignung des Heiligen in extrem «wilder Natur» wurde zur zwischenmenschlichen Herzlichkeit und Erfahrung kleinräumiger, innerlich lokalisierter Natur: «Berge sind das Purgatorium der Phantasie» (Hartmut Böhme). Repräsentativ dafür ist der ca. 630 m steil aufragende Felsensporn, der «Sacro Monte di Varallo» (1486), der mit sechs der acht von Crea (1589), Orta (1590), Varese (1598), Oropa (1617), Ossuccio (1635), Ghiffa (1591), Domodossola (1617) und Belmonte (1712) im Jahr 2003 in den Bestand des »Weltkulturerbes« aufgenommen wurde. So hat der Sacro Monte von Varallo mit seinem weltentrückten Bergweg von fünfundvierzig Kapellen und mehr als tausend bunten Figurengruppen in der frommen Inszenierungsform biblischer Szenen seinen liebesgeleiteten, friedlichen Ursprung im Einflussbereich der Mystik und den geistlichen Schauspielen seit dem 14. Jahrhundert.



Abbildung 7: Ecce Homo von Giovanni d'Enrico, um 1608, Sacro Monte di Varallo. Wikimedia Commons, Fotografie: Stefano Bistolfi, gemeinfrei

«Heilige Berge» und «Montes pietatis» (ital. «Monte di Pietà») in der Ebene implizierten angesichts der Massenarmut eine Gottesvorstellung, dass der rettende Gott alle Widersprüche in sich aufnahm und bewältigte. Vor allem in den Städten Nord- und Mittelitaliens des 14./15. Jahrhunderts hatten sich «Montes pietatis», die sich von «Montes profani», «Montes pecuniarii» bzw. «Montes frumentarii» unterschieden, der «pauperes Christi» angenommen, die in ihrer Gesamtheit die Armut Christi widerspiegeln. «Montes pietatis» waren in Städten wie Perugia (1462), Orvieto (1463), Cortona (1472) oder Florenz (1473) insofern Pfandleihanstalten und Einrichtungen, die Armen und Hilfsbedürftigen zu verhältnismäßig leichten Bedingungen Darlehen bzw. Fürsorge gewährten. Der Karfreitag war das Hauptfest des «Mons pietatis»; der «Mons-pietatis-Propaganda» entsprachen bildliche Darstellungen des toten Heilands wie des trauernden Schmerzes angesichts der «Mater misericordiae». Als «Werk göttlichen Erbarmens» (Jörg Traeger) sollte der «Mons Christi», wie er mancherorts genannt wurde, die Todsünde Wucher und die Finanzgeschäfte der Wucherer, die der Juden, brandmarken: Der «Hunger war eine Metapher für Not und Brot» und damit «ein Symbol für deren leibliche und seelische Linderung» (Jörg Traeger). Wucherer waren von der Kommunion ausgeschlossen und erhielten kein kirchliches Begräbnis. Boccaccio spricht von den «lombardischen Hunden, welche man in keine Kirche aufnehmen will». In Mantua, in dem Bernhardin von Feltre (1439–1494) mit kapitalkräftiger Unterstützung des Markgrafen Francesco Gonzaga seinen «Mons pietatis» 1484 eingeweiht hatte, stachelten die Predigten des Franziskaners u.a. die Gläubigen gegen die Juden in der Weise auf, dass am gottgewollten «Berg des Erbarmens» (ital. «Mons Dei et pietatis») auch gegen dominikanische Widersacher «unbarmherzige Erscheinungen» (Jörg Traeger) sich vergegenwärtigten. So hatte sich der franziskanische Volksprediger Bernhardin von Busti (um 1450–1513) mit seinem 1497 erschienenen «Defensorium Montis pietatis» gegen «alle Erdichtungen der eifernden Falschheit» (lat. «figmenta omnia emule falsitatis») gewandt, denn um die himmlische Legitimation der «Montes pietatis» waren leidenschaftliche theologische Kontroversen entbrannt. Die Kritiker beriefen sich auf das Wort Christi: »Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt» (Lk 6, 35).

Die ohnmächtigen Armen verehrten nicht nur Christus als König und Weltenherrscher, sondern suchten seine Nähe in der Bibel, weil er ihnen dort als armer Schmerzensmann und machtloser Jesus begegnete. Damit vermochten sie sogar die Aufmerksamkeit der Reichen und Mächtigen

zu erregen. Volkssprachliche Erbauungsschriften wie Thomas von Kempens (1379/80–1471) «De imitatione Christi» verstärkten den Hunger nach volkssprachlichen Bibeln, die eine religiöse Direttissima zum biblisch fundierten Glauben dokumentierten. Die im 15. Jahrhundert einsetzende Verbreitung des Papiers, die Kenntnisse der Philologie und die Erfindung des Buchdrucks um 1460 ermöglichten einen stürmischen Widerhall und eine Ideenmigration von Humanismus und Renaissance in Europa. Dass Bibelübersetzungen wie lebensnahe Leitfäden Verkündigungsdienste leisteten, wurde schöpfungstheologisch von den Alpenländern als Naturerfahrung zur Offenbarung Gottes angesehen, die Dieter Groh erst bei den Schweizer Reformatoren mit dem «Weg ins Gebirg» verbucht hat. Bibeln beschleunigten nach 1500 den für damalige Verhältnisse massenhaften Absatz. Die Geschichte der Reformation ist eine «Geschichte miteinander verflochtener Ereignisse» und nicht die «Funktion einer Handvoll bemerkenswerter Männer»: In dieser umstrittenen Konsequenz, die Reformation von 1490 bis 1700 dauern zu lassen, denkt der schottische Historiker Diarmaid MacCulloch. Somit habe nicht erst der Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 an der Wittenberger Kirche den Anfang der Reformation datiert.

Italienischen Protestanten lag die Bibelübersetzung 1607 durch den Genfer Calvinisten Giovanni Diodati (1576–1649) vor, der von Théodore de Bèze (1519–1605) zum Professor des Hebräischen an die Genfer Akademie berufen worden war. In der Anwendung der neuen Drucktechnik hatte Italien aber bald Deutschland überflügelt; um 1500 gab es allein in Venedig 150 Druckereien. Anfang des 16. Jahrhunderts waren in Deutschland 400 Druckereien nachweisbar. Die herausragende Stellung Luthers im Prozess weitreichender kommunikativer Ereignisse ließ dem Kaiser keine Wahl, Luther im Wormser Edikt von 1521 schließlich zu ächten: Durch die «Septemberbibel» von 1522 wurde Luther Schöpfer der neuhochdeutschen Schriftsprache. Das «Lutherdeutsch» verbreiteten «Vorleser» im Volke. Luthers Reformation in Deutschland, die wegen der unbehinderten Bibelauslegung die Spannung von freiem Christsein und dienstbarer Knechtschaft herausforderte, beschleunigte den Bau von Schulen und Universitäten sowie die Alphabetisierung breiter Volksschichten. Die weltliche und religiöse Erziehung gehörte seit dem 16. Jahrhundert zu den konfessionellen Leitzielen in ganz Europa. Was das Geschehen der Reformation verband, war «Gemeinsamkeit und Differenz» (Berndt Hamm/Bernd Möller/Dorothea Wendebourg).

Die Erkenntnis um ihrer selbst willen, die in der griechisch-lateinischen «Theorie» bzw. dem innerbiblisch «Angeschauten» einen ehrfurchtsvollen

Wert zugeordnet hatte, rechtfertigte seit Paulus eine optimistische Naturerfahrung, mit der «alle Schöpfungsdinge ohne Ausnahme als positiven der göttlichen Heilsökonomie» (Dieter Groh) sichtbar bezeugt wurden. Was von der schonend-fürsorgenden Hirtenherrschaft Gottes Abweichendes war, spiegelte demzufolge nur das Äußere begehrende wider, nämlich eine seelenlose bzw. «atheoretische» Landschaftswahrnehmung, die das «Augustinsche Verbot der *voluptas oculorum*» (Dieter Groh) missachtet hätte. Des Menschen Treuhänderschaft (Gen 1, 26–28 u. 2, 15) war somit die vom Schöpfer aus unvergängliche seelische Rückbindung, die bis in die Anfänge des 17. Jahrhunderts unangefochten dem ehrfürchtigen Herrschaftsauftrag diente. Seine vielfältigen Beziehungen, in denen die Geschöpfe von Natur aus zueinander standen, bezeichneten die Naturordnung. Über deren Nutzwert wurde vom neuzeitlichen Anthropozentrismus und den mechanistischen Naturwissenschaften im der Tendenz eines zunehmenden theoretischen Perspektivenwechsels neu verfügt.

Die «Wallfahrt» zu den markanten «sacri monti», die unter der Überschrift »Religiöses Freizeitvergnügen« entweder einer «Volksmission» oder einem «geistlichen Ausflug», wie Peter Hersche ausgeführt hat, hätten gleichen können, markierte im Südalpenraum den «Boom der barocken Wallfahrt». Zutreffend beschreibt Peter Hersche die Strahlkraft der Bergheiligtümer als geglaubte «Sache des ganzen Volkes». In das Jahr 1486 wird die Gründung von Varallos Memorialstätte datiert: Varallo war der größte «sacro monte». Der Franziskanermönch Bernardino Caimi (gest. 1499) hatte als Provinzial des Ordens in der Provinz Mailand vom Generalvikar des Ordens und von Papst Innozenz VIII. (1432–1492) die Erlaubnis bekommen, nach seiner Rückkehr aus dem Hl. Land – vermutlich im Jahr 1488 – eine Eremiten mit der Anlage von Kapellen auf einem steil über der Stadt Varallo aufragenden Felsen einzurichten. Das Tal wird an dieser Stelle in seiner Gesamtszenerie von beeindruckenden Bergformationen eingeschnürt. Dem Auge bietet sich fast ein religiöses Erwartungsbild, weil es einerseits im Naturprofil eine programmatische Verweisungsrelation zwischen Himmel und Erde abbildete. Andererseits insistierte diese Lebensform auf einer von Cicero, Augustinus und Erasmus von Rotterdam (1468–1536) wortmächtig gebrauchten Funktionsvielfalt, die Gläubige täglich in der kirchlichen Obhut und sprachlich in der disziplinierenden Sinnstiftungswelt erfuhren: Ihr soziales Handeln vereinheitlichte das Leben. Erasmus nannte das eine selbstbestimmende «*Vitae forma*»: Im «Handbüchlein eines christlichen Streiters» von 1501 sprach er von

der Bildung des rechten Christen, der seine Gesinnung nach Christus ausrichtete. Formeln sozialen Verhaltens lehnte er jedoch ab.

Die «sacri monti» figurierten in der typologischen Natureinheit von «Berggott» und Kirche eine Gedächtnislandschaft biblischer Wirklichkeiten, die den «Volks glauben» und die «religiöse Volkskunst» zur «Nachahmung» (lat. «imitatio»; griech. «mimesis») anspornten und gleichsam die kirchliche Liturgie widerspiegelten. Pilgergruppen «erlebten» in einer vertrauten natürlichen «Schaubühnenkunst» des Sakralen, die das Sichtbare des Theatralischen in das Panorama des Profanen einbettete, ein wegweisendes Nacheinander der Memorialstätten, deren Heilsweg zum göttlichen Tempel hinauf sich symbolisch bis ins «Neue Jerusalem» steigerte. Wie im «Großen Bergtheater» sollten sie selbst als Sehende, Hörende, Fühlende und sich Bildende an diesen «Gedächtnisorten» durch dramatische Handlungen und Verhaltensweisen, die mimetische Verhaltensweisen im neutestamentlichen Typus affektiv verkörperten, beim Zuschauen geistlich-gereinigt, erzieherisch-gehorsam (lat. «aemulatio») und nachahmend-vorbildhaft erneuert werden: Der «Urtopos des Pilgerwegs» (Beate Ego) brachte die Pilger der Erlösung näher – die soziale Vergegenwärtigung charakterisierte eine dynamisch visuelle Strategie, denn allein in der «verlebendigten» Figur Christi wäre sie «materiell» dem Geist zu eigen, langlebig und erfahrbar gewesen. Ähnliche unmittelbare Wahrnehmungen der Sinne «Hören» und «Sehen», die sich auf das vertraute Herrschaftsverhältnis zwischen Christen und Christus bezogen, hat Donat de Chapeaurouge beschrieben. Seine Memorialrede «Das Auge ist ein Herr, das Ohr ein Knecht», das im Mittelalter in vielfachen Formulierungen ähnliche Bezüge aufweist, erinnerte an einen Redebeitrag Jacob Grimms aus dem Jahr 1860 zugunsten seines Bruders Wilhelm.

Übertragen auf das Memorialbild Jesus verdichtete Grimms Bildformel im 15. und 16. Jahrhundert wechselseitige Perspektiven zwischen Himmel und Erde oder Diesseits und Jenseits, die den Erlöser mit der Schau Gottes wie mit dem Wort Gottes in Einklang brachten. Gottergebene Vorstellungen einer bewaffneten Dienstbereitschaft einerseits und die mit religiösen Antrieben im Geist eines mittelalterlichen Wallfahrtsverständnisses ausgeführten «Kreuzzüge» andererseits hatten schon «Kreuzfahrer» erregt. Die westliche Christenheit hatte diesbezüglich irdische und weltliche Antriebe erhalten, zudem war Augustins Theologie der legitimen Gewaltanwendung, der rechtmäßigen Obrigkeit und dem gerechten Anlass zur Verteidigung des Glaubens bzw. zur Sündenvergebung völlig auf den Papst als den Herrscher, Gesetzgeber und Richter der Christenheit ausge-



richtet worden. Ebenso förderte ein Überlieferungsstrom von Meditations-erläuterungen und -betrachtungen des Lebens bzw. des Leidens Christi ein gleichförmig «gerechtes» Verhalten, sich nicht mehr nur dem «politischen Christus», sondern sich auch in einer sakralen «Compassio» dem «Heiligen Schauspiel der Berge» zu öffnen, um den Willen Gottes zu erlernen. Gabriele Landgraf lehnt eine «absolute und abstrakte Typologie der Sacri Monti» ab, von denen noch einige am Appenin und in der Toskana, in der Schweiz, in Österreich, in Portugal, Spanien und Polen nachweisbar sind. Ruben Zimmermann unterstützt den Vorbehalt, dem auch metaphorisch ein «übergreifendes Gesamtkonzept vorzuordnen»: «Bildphänomene verwehren sich ohnehin dagegen, auf das Prokrustesbett enger Definitionslogik gepresst zu werden». Im «Atlante die Sacri Monti, Calvari e Complessi devozionali europei», veröffentlicht vom «Istituto Geografico De Agostini», a cura di: Amilcare Barbero, Novara 2001, ergänzen zu den «Heiligen Bergen» eine große Zahl der Kalvarienberge das «triumphierende ikonographische Modell der Gegenreformation» (franz. «le modèle iconographique triomphale de la Contre-réforme»). Zusammen mit heiligen Stiegen, Kreuzwegen und Sanktuarien in Frankreich, Belgien, Niederlande, Luxemburg, Deutschland, Schweiz, Österreich, Ungarn, Slowakei und Polen vervollständigen sie die variantenreiche Devotions-Wirklichkeit.

Der franziskanische Wanderprediger Johannes von Capestrano (1386–1456), der 1439 bis 1440 Visitationen im Heiligen Land ausgeführt hatte, war der Verfechter einer leidensgeschichtlichen Reformbewegung in seinem Orden. Befreundet mit dem 1450 heiliggesprochenen Bernhardin von Siena, der eine vierzig Jahre dauernde apostolische Wirksamkeit entfaltete, trat er nach seiner Rückkehr als Gegner gegen die Dekrete des schismatischen Baseler Konzils auf. Sein Ordensbruder Johannes Gritsch, der um 1430 in Basel lebte, hinterließ Bände mit Musterpredigten, darunter «De passione domine». Caimi hatten ebenso die Ordensziele in apostolischer Armut und Nachahmung der Leidensgeschichte Jesu geprägt. Auf Anordnung seines Ordens hatte er sich 1478 und 1487 als Interimsverweser des heiligen Berges von Zion in Palästina aufgehalten. Pilgerreisen nach Jerusalem galten seit der osmanischen Eroberung, die den freien Zugang für Christen gestattete, als nicht empfehlenswert und gefährlich. Die typologische Vollendung des himmlischen Jerusalem war gleichsam eine Initiative des 1483 ernannten Provinzials Bernardino Caimi, die «*loca sancta*» der Geschichte Jesu an einem Wallfahrtsort nachzubauen, um die Gläubigen zur hoffnungsvollen Vergegenwärtigung biblischer «Schauplätze» anzuregen – zur Andacht, Meditation, Kontemplation oder religiösen Erbauung.



So entstanden beispielsweise auf dem «Sacro Monte di Varallo», begrenzt als hügeliges Waldplateau, Kapellen und Gebäude, darunter u.a. die «Santa Casa di Loreto», die nach dem ersten Übertragungsbericht (1465–1473) dem Haus der Maria in Nazareth zugeschrieben wurde. Hinzukamen der Stall von Bethlehem und das Heilige Grab. Caimi bevorzugte Reliquien und lebensgroße Figuren. «Erzählende Szenen» (Gabriele Landgraf) der traditionsgehistorischen «Bilderchristologie» (Jens Schröter) schöpften den Spielraum der künstlerischen Möglichkeiten aus, um in einer szenischen «Schaukultur» den Betrachtern oder der «Glaubensgemeinschaft» den kommemorativen Gedächtniseindruck der Heiligkeit augenfällig sichtbar zu vermitteln. Diese «restitutio in integrum» war potenziell vergleichbar dem wunderbaren Stern der Magier, der die «Sterngucker» bzw. die Heiligen Drei Könige nach ca. 2.000 km ins Heilige Land geführt hatte.

Der Einsatz des lombardischen Bildhauers und Malers Gaudenzio Ferrari (1470–1516), der seit 1507 als Maler tätig war, löste in Varallo künstlerische Impulse zur figurenreichen Gestaltung aus. Ferrari setzte seit 1514 die «Anbetung der Heiligen Drei Könige» und die «Kreuzigung» in Szene, erweiterte die leblose Figurenzahl durch Terrakotta-Statuen und gab den farbigen Figurenensembles einen Hintergrund mit Fresken, die das Raumempfinden in den Kapellen enorm steigerten. Individualisierte naturnahe Gebärden, Mimik und Gestik, Farbigkeit der modellierten Figuren und Fresken trugen zur Imagination bei: Erwartungen der Pilger im flackernden Licht, in den von Besuchern beschriebenen, nächtlichen Kerzenprozessionen, verdichteten sich im sinnbetörenden Gesamteindruck des Lichtspiels.



Abbildung 8: Abendmahl, Sacro Monte di Varallo. Wikimedia Commons,  
Fotografie: Stefano Bistolfi, gemeinfrei

Pilger, denen diese Passionsdarstellungen mit ihren heilsgeschichtlichen Zusammenhängen durch die Liturgie vertraut waren, wurden wie im Glauben Geführte «offen» gegenüber der wirklichen menschlichen Gedächtnisgeschichte, als sei diese dramatische Handlungs-Imagination das christliche Weltsymbol. Drei Zwischenüberlegungen sind hilfreich: 1. Die sinnstiftende Einmaligkeit, deren «Weise von Gleichzeitigkeit mit allen Zeiten anders ist als die Zeitlosigkeit des Mythos» (Joseph Ratzinger Benedikt XVI.), erneuerte Pilger in der «Devotio moderna» zur frommen Hingabe (lat. «adoratio») und einführenden «Abschweifung» (lat. «evagatorium») als Verherrlichung Gottes. 2. Die in den Vorbildern der «loca sancta» insgesamt «künstlerisch manifest gewordene Transformation» brachte die «spezifische Zeitauffassung des Christentums» als «ontische Teilhabe» – wie Johannes Rauchenberger betont – darstellungswürdig zur Geltung. 3. Der «Betrachter in seiner ästhetischen Erlebniszeit» (Johannes Rauchenberger) befand sich dagegen mit seiner Perspektive gewissermaßen «auf der Schwelle [!] vom Mittelalter zur Neuzeit» (Felix Fabri/Herbert Wiegandt).

Ferrari verknüpfte die biblischen Szenen in ihren Bezügen so geschickt miteinander, dass ihre künstlerischen Deutungsformen die Pilger wohl so zu erschüttern vermochten, als vollzöge sich an ihnen eine Andachtsübung von Erlebensnähe und Devotion. Theodramatisch bewegten sich die «Heiligen Drei Könige» in ihrer Szene nach rechts zur Geburt Christi – im anschließenden Gebäudeteil. Dorthin gelangte der Pilger, noch vor Ankunft der königlichen Gruppe, gewissermaßen bevorrechtigt hinter die Rücken der anbetenden Hirten. Von hier konnte er durch ein Seitenfenster Maria und das in der Krippe liegende Kind von vorn betrachten, ein Anblick, der jedoch den Hirten der Bibel verwehrt gewesen war. Diese privilegierte Position öffnete das Blickfeld des Pilgernden: Ihn führte das mittelalterliche Meditationsschema «affectus – effectus» zu Einkehr und Buße, so dass ihn von innen her auch die Gesinnung eines persönlichen Strebevermögens auszeichnete, das zu «guten Werken» führen sollte.

In den Jahren 1545 bis 1563, in denen das Konzil von Trient stattfand, und vor allem danach sollte der Reformgeist die ganze Kirche erfassen. Christliche Erziehung und Schaufrömmigkeit im homogenen Kosmos von Fest und Feier, Bildung und Glaube sowie Liturgie und Theater gerieten noch stärker als vorher in das Fahrwasser einer heilstättigen Disziplin, die das religiöse Leben rational-streng gliederte und zur mystisch-persönlichen Vereinigung der Seele mit Christus führen soll-

te. Rigoros nutzte der Jesuitenorden in seinen Gymnasien Formen der visuellen Bibellehre zur «demonstratio catholica»: Das sog. «*theatrum catholicum*» agierte im heiligen Berg-Dienst einer «propaganda fidei», um mit ihren Erziehungsgrundsätzen (lat. «*theatrum spirituale*») die religiöse Vervollkommenung der Alumni bis zur «theonomen Rolle» im «*theatrum ceremoniale*» auszuschöpfen. Mit der Aufhebung des Jesuitenordens im Jahre 1773 verabschiedete sich die jesuitische «Schaupielkunst», denn nun hatte beispielsweise das «Collegium Josephinum» unter dem fürstbischöflichen Patronat Auswahl und Stücke des Hildesheimer Spielplans zu verantworten. Im bikonfessionellen Hildesheim vollzogen 1779 dementsprechend die Schüler den Abschied von ihrer «Konstantinischen Schaubühne» (Jürgen Stilling). Doch die Hildesheimer Kirche wahrte weiterhin auf dem «heiligen Berg», dem Mariendom mit dem «Josephinischen Gymnasio [als] einer Vor-Mauer des Pabsttums im Norden» – wie der Apostat Johann Rempen in seiner «Schaubühne der Evangelischen Wahrheit» von 1709 überliefert hatte – den päpstlichen Primat Roms.

Auf dem «Sacro Monte di Varallo» hatte der Reformeifer Maßnahmen erforderlich gemacht, die den Gläubigen auf einen Passionsweg zu chronologisch geordneten «Gedächtnisstätten» führen sollte. Architekt Galeazzo Alessi (1512–1572) entwickelte seit 1565 in seinem «*Libro Dei Misteri*» eine Abfolge von vierunddreißig Kapellen, die ein theologisches Programm vermittelten. Vom «Sündenfall» bis zum Kalvarienberg geleitete nun ein serpentinenartig angelegter Passionsweg, der nach seinem Entwurf auf der Spitze des Berges mit dem Nachbau der Stadt Jerusalem und aller ihrer wichtigen biblischen Stätten Anfang des 17. Jahrhunderts abgeschlossen werden sollte. Von diesen umsichtig entworfenen Einzelstationen ist die Sequenz des in der Bibel zahlenmäßig übertriebenen «Bethlehemitischen Kindermords» exemplarisch, dessen Darstellung den Baujahren 1587 bis 1590 vorbehalten blieb. Seiner Darstellung wurden offenbar in der theatraleschen «Wirklichkeitsschau», in der Sukzessivität der Kindertötung und Simultanität des aktualisierten Nachvollziehens, «leidenschaftliche» Seelenerschütterungen abverlangt. Das Mit-Leiden, ausgelöst im komplementären Verhältnis der aneinandergereihten vielgestaltigen Leidensszenen, sollte Läuterung bewirken. Der von Papst Paul V. (1552–1621) 1610 heilig gesprochene Carlo Borromeo (1538–1584), der 1563 zum Kardinal und Erzbischof von Mailand geweiht worden war, pilgerte zweimal in den Jahren 1578 und 1584 auf den «Sacro Monte di Varallo».

Unabhängig davon entwickelte sich der weitere Ausbau, nun gefördert vom Kardinal. Zusammen mit dem Jesuitenorden und dem von ihm 1578

gestifteten Orden, den «Oblaten des heiligen Ambrosius», trieb Borromeo die katholische Reform und antiprotestantische Restauration seiner Diözese voran, der größten Italiens, indem er zahlreiche Priesterseminare gründete und Glaubenschulen für das Volk auf den Weg brachte. In diese Zeit fällt auch die Gründung der vielen anderen Sacri Monti Oberitaliens, an der die Mailänder Familie der Borromeos großen Anteil hatte.

Kirche, Klerus und Künstler bedienten sich mit dem allegorischen Bekenntnis-, Bild- und Ausdrucksrepertoire für ihre eigene «Berg-Evokation», d.h. einer religionsdidaktischen Vermittlung durch künstlerische «Transformationen» und Akkommodationen. Das «Neue Jerusalem» verlangte zum einen zur Nachfolge Jesu nun einmal die Jüngerschaft und zum anderen war es in seiner religiösen Finalität auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet: Das Sendungsbewusstsein mobilisierte eine Willensgemeinschaft. Genauso rückte die «Bergpredigt» seit dem 16. Jahrhundert, dem Zeitraum der großen konfessionellen Kontroversen durch die Reformation, als die erste große Rede Jesu im Matthäusevangelium in das Zentrum einer politisch aktuellen wie moralisch zwingenden Kommunikation. Konfessionelle Herrschaftslegitimierung, die in die politische Theorie die Religion integriert hatte, verlangte – wie um 1610 der Helmstedter Lutheraner Henning Arnisäus unmissverständlich ausgesprochen hat – die «Herrschaft über die Gewissen», die «Macht über die Seele» und das Regulativ einer Moralität, mit dem eine Verhaltenssteuerung der Untertanen erreicht werden sollte. Traditionalität auf der Grundlage von Reformbereitschaft und Erneuerung aktualisierte biblisches und antikes Bildungsgut. Hohe Berge, die in ihrer übernatürlichen Naturschönheit vom Betrachter transzendenzwillig empfunden wurden, regten zur inneren Einkehr an und steigerten in ihrer gewaltigen Ganzheit das seelische Erheben ins typologisch Immaterielle als Schöpfungsakt Gottes. «Berg-Aufstiege» krönten Vereinigungsakte der inneren Finalität: «Das Gipfelerlebnis wird zum Bekehrungserlebnis» (Ruth Groh).

Ruth Groh interpretiert aber Luther, der eine «pessimistische Sicht der Natur» eingenommen haben soll, nicht treffend genug, wenn ihn ihrer Meinung nach die metaphysisch begriffene Bewunderung der sichtbar äußeren Natur nicht überzeugt hat. Die ehrfurchtsvolle Scheu gebietende Unnahbarkeit der Berge war seit Luthers Vertrauensvorbehalt gegenüber der Vernunft, so argumentiert Ruth Groh, durch den Sündenfall mit ins Verderben gezogen worden. Noch im 17. und 18. Jahrhundert Gott selbst liebend nachzufolgen, verherrlichte in katholischen Gemeinden innerlich ein sakramentales Geschehen, in dem sich Jesus Christus den Gläubigen als Seelenspeise hingab: Die Einsetzungsworte «Leib» und «Blut» bildeten den

biblischen Felsengrund. Im Umfeld der Bergpredigt gab es im Evangelium keinen Hinweis, der in dem Zusammenhang eine Architektur des Kirchengebäudes erwähnt: «Präfigurationen des Kirchengebäudes sind die Arche Noah, die Stiftshütte Moses, der Tempel Salomos, die Architekturvision Ezechiels» (Friedrich Ohly).

Die szenische Angabe des Berges und der Hörer hat die Bergpredigt im Sinne des Evangelisten als einheitliche Rede erscheinen lassen. Jesus ist der Lehrer, der in Vollmacht den Willen Gottes der Gemeinde lehrt. Die Bergpredigt wird als typologischer Zusammenhang mit Moses und der alttestamentarischen Gesetzgebung gesehen, denn als «Tora des Messias» erfülle sie die «Tora des Mose» (Joseph Ratzinger Benedikt XVI.) Der katholische Theologe Klaus Berger äußert dagegen exegetische Bedenken und bekräftigt, Jesus sei mit seiner ganzen Person der «vollmächtige Ausleger der Tora». Kritik evoziere die «Jetzt»-Identität von Tora und Jesus: «Ist Jesus selbst die Tora oder der neue Mose?» Jesus sei einerseits nicht die Tora, auch nicht die neue Tora, denn die Tora sei kein Mensch, und sie könne nicht ersetzt werden. Andererseits würde Jesus den Heerführer Israels und Gesetzgeber Moses überbieten, also sei er «mehr als ein Prophet». Die typologische kanonische Exegese hat nach dem Urteil des Heidelberger Theologen schließlich doch «irgendwie» Recht: Im schöpferischen Spannungsverhältnis zwischen Alten und Neuen Testament wird das Alte in das Neue gesteigert durch Ergänzung zu einem «Mehr» an Gerechtigkeit. Oder anders ausgedrückt: Das im Alten Testament Vorgegebene der ganzen göttlichen und menschlichen Wahrheit des alten Gesetzes wird wie im halbvollen Gefäß durch «Hinzugabe die Ergänzung zu seiner Fülle in Vollkommenheit» (Friedrich Ohly). Kardinal Ratzinger hatte schon lange vor seiner Wahl zum Oberhaupt der katholischen Kirche bekräftigt, Jesus lebe ganz im Gesetz Israels (Gal 6, 2). Papst Benedikt XVI. wiederholte in seinem Buch «Jesus von Nazareth»: Jesus ist ein «wahrer Israelit» (vgl. Joh 1, 47).

In diesem Gedankengang vollzog die typologische Verwandlung ein Neues im Gegenüber Christus, in Gott selbst und in der Grundsätzlichkeit des Gehorsams gegen Gott. Über alle Kirchentrennung hinweg gilt dann für alle Christen im Status der «Gläubigkeit» eine Nachfolge und Selbsterniedrigung, die schon im biblischen Akt der Unterwerfung Formen der Selbstbehauptung, des Besitzanspruchs, der Eigenliebe und der menschlichen Rechte zur Disposition stellte. Die Bergpredigt ist somit Gottes Wort einer bewahrenden Aneignung, Ausdruck einer konfessionellen Hoffnung, ein Maßstab der gerechten Ordnung bzw. vollkommenen Weltgestaltung und vielleicht ein zentraler Protest gegen bedrohliche Tendenzen einer

Verweltlichung der Kirche. Die katholische Exegese, die typologische Erneuerung der Frühneuzeit, bewahrte in dreifacher Weise eine «*communio sanctorum*»: ekklesiologisch als Gemeinschaft der Heiligen auf Erden, sakramental-eucharistisch als gemeinsame Teilhabe an den Heilsgütern und dem Herrenmahl, endlich eschatologisch als Gemeinschaft mit den Heiligen im Himmel. In dem zweibändigen Werk «Theologie des Alten Testaments», das 1960 Gerhard von Rad herausgebracht hat, vertritt er die These, dass die typologische Auslegung, wie sie in Gestalt der evangelischen Bibelauslegung seit der Reformation – allerdings mit Ablehnung der Allegorese und gleichzeitiger Betonung eines typologischen bzw. christologischen Schriftverständnisses – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts noch bei dem Theologen Franz Delitzsch praktiziert wurde, nicht mehr erneuerungsfähig sei. Zu viele ihrer heilsgeschichtlichen Voraussetzungen für die Schriftauslegung seien seit Ende des 17. Jahrhunderts wegen der profan-historischen Arbeitsweisen und der historischen Quellenkritik nach dem Urteil Gerhard von Rads «hingefallen». Das habe der Typologie, die den Bezug zur Profangeschichte verlieren musste, den theologischen Boden entzogen: «Die Kluft zwischen ihr und uns ist so groß geworden, dass von einer Auseinandersetzung mit ihr wohl nicht viel Förderung für uns zu erwarten wäre».

Diese Überzeugung charakterisierten zwei Leitlinien: Seit der typologisch gedeuteten Entwicklung der zwei weiblichen Figuren «Synagoge» und «Ecclesia» erschloss und erhellte sich erstens den Christen Typologisches auf schöpferische Weise dem «erleuchteten Auge», in dem antitypisch-neutestamentlich das Christozentrische erfüllt wurde. Mithin enthielt Typologisches religiöse Wahrheiten, die im Figurativen und Institutionellen genauso kontingenzabweisend und entzauberungsresistent waren wie die allegorische Schriftauslegung in ihrer sprachlichen Bildlichkeit im Wesentlichen normativ-ahistorisch verfuhr. Das Verblassen des rhetorischen Modells auf dem Weg zur «*cognitio*», eines neuen Modells vom Wechselverhältnis des Individuellen und Allgemeinen in der Historiographie, war nicht aufzuhalten. Zweitens führte die Trennung zwischen Juden und Christen seit der frühen Zeit im «langen Mittelalter» zu politischen Besonderheiten eines kirchlichen Antijudaismus: Unter den Karolingern, Ottonen, Saliern und Staufern erhielten einzelne Juden Privilegien in Form von Schutzbriefen oder einer königlichen Schutzherrschaft («Kammerknechte: *Servi camerae nostrae*»). Nach den Kreuzzügen brauchten Juden spezielle Schutzgesetze als Stadtbewohner: Ghettoisierung, Geldgeschäfte und Sündenbockvorwürfe («Christusmörder», «Teufelsdiener») bedurften einerseits «vergleiteten» Wegen bis zur Verrechtlichung, brachten aber andererseits Legenden, Diffamierungen

und Judenpogrome im Prozess zur «bürgerlichen Verbesserung der Juden» (Christian Wilhelm von Dohm) hervor.

## Luthers «Predigt der Kreatur», englischer Deismus und die «Theorie des Erhabenen»: Selbstermächtigung, jakobinischer Existenzkampf und «Culte Naturel»

Luthers Schöpfungshermeneutik, die im Symbol «Buch» und «Bibelbuch» Natur, Tod und Auferstehung Christi vorgebildet sah, brachte die «Kreatur geistlich zum Sprechen». Mithilfe der Predigt, die häufig die rhetorische Figur der «oratio ficta» verwendete, machte Gottes Kreatur sowohl die Erfahrungswelt, Logos und Sprachbegabung zur natürlichen «Szenerie des Reiches Gottes» (Johann Anselm Steiger) als auch zur göttlichen Repräsentation. Die Gleichnisrede Christi veranschaulichte Lebensbeziehungen zwischen «Bibelbuch» und «Buch», die sich im Buch der Liebe, der Erfahrung, des Gedächtnisses und der Kreatur niedergeschlagen hatten: «Erhöhen des Niedrigen» (Mt 23, 12; Lk 1, 52) bzw. «Schwächen des Starken» (1 Kor 1, 27) ist ein sozialkritisches Exempel der Gleichnisrede wie zwischen Vogelgesang und Lobgesang, um die «Narretei der Weltweisheit» aufzudecken, religiöse Gefühle zu beleben, biblische Belehrung zu erwirken und die Botschaft in der Liturgie hörend zu vergegenwärtigen. Luthers Metapher vom «Buch der Natur» tradierte das Sichtbare wie Berg und Wüste, Vogel und Blume oder Fluss und Meer als ein theologisch-literarisches Gedächtnis der Gotteserkenntnis u. a. seit Augustinus, Hugo von St. Victor, Bonaventura und Nicolaus Cusanus. Deren Vorstellung von der Welt als Buch Gottes hatte dazu beigetragen, dass die Schöpfung biblisch gelesen und verbreitet wurde, denn unter den Masken der Kreaturen, den «larvae», verbarg sich Gott und offenbarte das Evangelium «per analogiam fidei». Wie schon Paulus begann Luther «ein Gespräch zwischen Buch der Natur und Bibel», als er den kleinen Dingen der Natur gegenüber höchstes geistiges Interesse zur evangelischen Verkündigung zeigte: «an einem Kirschbaum, einem Kirschkern, einem einzelnen Körnlein oder an bestimmten Tieren, weniger aber am gesamten Weltgebäude in seiner Unermeßlichkeit» (Johann Anselm Steiger).

In den über zweihundertfünfzig Jahren zwischen Reformation und Aufklärung entwickelte sich aus der Theologie Luthers eine Grundlage für die «frühneuzeitlich-lutherische geistliche Wahrnehmung von Wirklichkeit» (Johann Anselm Steiger), die sowohl neue Verhältnisse der Natur-



hermeneutik, Glaubenserfahrung, Endlichkeit, Geschöpflichkeit und Sprachbildung repräsentierte als auch im Bewusstsein von Freiheit, Glaube und Selbstbehauptung in Kontroversen, Religionskriegen und bitteren Konfessionsrivalitäten verteidigt wurde. Im gelehrten Ideenkomplex von millenaristischen Erwartungen, eschatologischer Universalwissenschaft und reformierter «Zweiter Reformation», die ein «endzeitliches Reich des Wissen auf Erden» (Dieter Groh) formen wollte, verschärfte sich die Kritik an schöngeistig-weltlicher Literatur im dogmatisch-konfessionellen Kampf. Das geschah auf dem Kontinent und in England, in dem literarisch divergierenden Puritanismus bzw. «englischen Deismus» (Christopher Voigt) der letzten 300 Jahre des «langen Mittelalters». Die religiöse Dichtung Englands gipfelte in Richard Crashaw (1613–1649) und John Milton (1608–1674): Crashaw, ein späterer Konvertit, glänzte mit «Steps to the Temple» bzw. «Carmen Deo nostro» (1646), während der antikatholische Milton mit dem «Paradise Lost» (1665) und «Paradise Regained» (1671) auf sich aufmerksam machte.

Schärfer als zuvor wurden Wirklichkeitserlebnis, biblische Schriftgrundlagen, kirchlich bindende Überlieferungen, «Mysterien» im religiösen Kult und die Gottesvorstellung selbst in Frage gestellt. Im «Atheismusdiskurs des 17. Jahrhunderts» (Christopher Voigt), den die «Verführer und Verführten» bestritten, habe das Argument, die «priesterliche Elite» verfolge nur ihre Herrschaftsinteressen, eine Rolle gespielt. Christopher Voigt beurteilt im Zusammenhang mit John Toland (1670–1722) und Anthony Collins (1676–1729) die Denkfreiheit der englischen Deisten auf der Insel: «Die Aneignung des wahren, unmittelbaren rationalen Christentums soll durch einen öffentlichen, von kirchlich-institutioneller Gängelungen freien rationalen Diskurs ermöglicht werden.» In deutschen Zeitschriften habe hingegen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts keine «breitenwirksame Aufnahme der englisch-deistischen Literatur» stattgefunden. Bemerkenswert sei auch nur eine «selektive Wahrnehmung» des englisch-deistischen Anspruchsniveaus. Als «durchgängig stabil erwies sich dabei das Fehlen von Zustimmungsbekundungen und eine durchschlagende antideistische Haltung». In Deutschland, in der seit 1740 die Religionsphilosophie Auftrieb bekam, entstand erst im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts die Alternative eines neuen theologischen Denkstils, der sich literarisch von kirchlicher Lebensweise emanzipiert hatte.

Empfindungen der Naturbeobachter, die an den «göttlichen Weltplan» glaubten, wurden angesichts der Natur und ihrer Berge oder Gebirge von unmittelbarer Freude, von aufgeklärten Nützlichkeitsabwägungen und

lehrhaft-erzieherischen Gedanken angeregt. Natur in seiner Vieldeutigkeit schaffte der Imagination erst Raum, ohne den sich der Mensch in der Welt, die dem Erkennen Gottes diente, und die Welt selbst nicht verstehen und einordnen konnte. Poetische Texte, die in der «Renaissance» auf die Besteigung des Stockhorns bei Bern (1536) und des Uetlibergs bei Zürich (1551) näher eingehen, spiegeln eine «neuartige Sichtweise der Alpenberge» wider, «wie sie im Umkreis des Züricher Universalgelehrten Conrad Gesner (1516–1565) entwickelt wurde» (Hermann Wiegand). Der Brief «De montium admiratione» zeigt eine Alpenschau Gesners, die bei der Besteigung des «Fractus Mons» (1555) nicht nur in der Wahrnehmung «voluptas» verspürt, sondern die «Herrlichkeit der Berge» im Zusammenhang mit der Schöpfung Gottes gesehen hat. Gesners «Bergfrömmigkeit» färbte wohl auf seine Adepten ab, aber seine «positive, emotional hoch gestimmte Sicht» (Hermann Wiegand) blieb die Ausnahme. Beide Aspekte, Vergnügen und Schrecken, stehen noch in Barthold Heinrich Brockes Gedicht «Die Berge» (1721) unvermittelt nebeneinander.

Der reformierte Schweizer Pfarrer Hans Rudolf Rebmann (1566–1605) verfasste 1606 in erster und 1620 in zweiter Auflage «Einn Lustig unnd Ernsthafft Poetisch Gastmal/ und Gespräch zweyer Bergen/ in der Loblichen Eydgenoßschafft und im Berner Gebiet gelegen: Nemlich deß Niesens/unnd Stockkorns/ als zweyer alter Nachbawren». Rebmanns fiktive Weltbeschreibung in Volkssprache repräsentierte nicht nur Kuriositäten in einer «Wunderwelt der Berge», sondern auch eine «populäre Wissenskultur» (Rosmarie Zeller), die am seelsorglich-didaktischen Beispiel der Bergbewohner die Überlegenheit des Christentums rühmt, den katholischen Aberglauben kritisiert und schließlich die Lasterhaftigkeit der gegenwärtigen Welt beklagt. Unter den Aspekten von «Entgrenzung, Erfahrung, Aneignung und Vermittlung» ist in der zweiten Auflage ausdrücklich «Amerika Ausgangspunkt eines Dialogs über das Wunderbare in dieser Welt». Hans-Dieter Metzger entdeckt darin sogleich die Absicht, «die Wahrnehmung des Lesers am offensichtlichen Wunder der Neuen Welt zu trainieren, um ihn für die übersehenen Wunder vor seiner Haustür sensibel zu machen, denn nach der Ansicht des Pfarrers erheischt das bekannte Unbekannte genauso das Staunen über Gottes Wirken».

Eine neuere Untersuchung zur Geschichte der «Landschaftswahrnehmung» führt aus, dass «vor allem das 17. Jahrhundert den Beginn der neuen Naturwahrnehmung in West- und Mitteleuropa markiert» (Manuel Schramm) hat. Beispielhaft ist die Alpenüberquerung, die der Engländer John Dennis (1657–1734), ein angesehener Kritiker und Drama-

tiker, in einem Brief vom 25. Oktober 1688 als ein erregendes Naturschauspiel von «ungewöhnlicher» Höhe und «schrecklicher» Tiefe erlebt hatte: «Wir wandelten am äußersten Rand – im wörtlichen Sinn – der Zerstörung; ein Stolpern und Leib und Leben wären auf einmal vernichtet worden». Widersprüchliche Gefühle wie «froher Schrecken» und eine «furchtbare Freude» fanden Gefallen: Dennis' Begriff vom «delightful horror» verweist auf die Theorie des Erhabenen, die Edmund Burke (1729–1797) in seiner «Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen» im Jahr 1757 veröffentlicht hatte. Der «delight» des Schreckens und des Schmerzes im Erhabenen machte das subjektive Gefühl der Sicherheit erforderlich, indem Burke in einer Projektion von Bildern – wie im Guckkasten-Blick auf eine Theaterbühne – dem Erhabenen den Selbsterhaltungstrieb und dem Schönen den Gesellschaftstrieb zuordnete. «Vorgestellte» erhabene Natur weckte freiheitliche Antriebe zu Überlegenheit und Selbstbewusstsein, aber auch das menschenfreundliche Initial zu einem wahrhaft erhabenen Subjekt. Montane Metaphern bezeugten insbesondere in der pathetischen Poesie des Erhabenen einen universellen Weltbaumeister, der seiner Schöpfung eine teleologische Ordnung gegeben hatte. So konstituierte das Nicht-Wissen über Berge oder das Imposante des Unerschlossenen mit natürlich affektiver Freiheit im Gipfelblick einen literarischen Topos: Das «freie Auge in panoramatischer Souveränität» befand sich nicht nur im Ästhetik-Bann des Natur-Erhabenen, sondern «Bergeshöhen, Erhabenheit und Freiheitspathos fusionieren besonders im deutschen Idealismus» (Hartmut Böhme).

Poetische Wirklichkeitsaussagen, die das Materiale der Natur im Hinblick auf den Menschen und diesen selbst nun verständlich wie die Natur deuteten, hatten im vorrationalen wie lebendigen Naturbild den Übergang zur sog. «Kopernikanischen Wende» erst um 1700 richtig Auftrieb bekommen: Primär führte sie von der Metaphorisierung zur Anthropologisierung des Raumes, fortan verbunden mit einer immer wieder subjektiv neu zu verhandelnden raumzeitlichen Wahrnehmung. In einem zweiten Hauptaspekt bestätigten und unterstützten natürliche Wirklichkeitsvorstellungen mit einer inneren Temporalität das «wahre System» des Weltgebäudes im frühen 18. Jahrhundert. Insbesondere literarische Beispiele von Barthold Hinrich Brockes und dem Anatom bzw. Physiologen und Dichter Albrecht von Haller (1708–1777) betonten gleichsam einen naturteleologischen Selbstwert und eine aufregende Detailtreue. In der staunenden Bewunderung des Kleinen, die wie in einem «sinnlichen Gottesdienst» der Güte des Schöpfers galt, machte sich einerseits in den Gedichten «Die Berge» sowie

«Kirschblüte bei der Nacht» (1727) und andererseits in dem pathetischen Sittsamkeitsbild der Bergbauern, dargestellt im Groß- und Lehrgedicht «Die Alpen» (1729), ein neuer religiöser Optimismus bemerkbar, der übereinstimmte mit dem Personenkreis der «physikotheologischen Bewegung» (Ruth Groh). Menschen der «Hochgebirgslandschaft», die den «Gegensatz zu den verwöhnten Städtern» verkörperten, repräsentierten antik-stoische Merkmale des literarischen Landschaftstypus «locus amoenus» (Wilfried Barner). Speziell «Über Hallers Religion» schreibt Thomas Kaufmann: «Seit den 1750er Jahren und bis unmittelbar vor seinem Tod trat Haller dann mit steigender Intensität als Apologet der christlichen Offenbarungsreligion im Sinne des kirchlich verfassten Protestantismus auf und sagte insbesondere reilionskritischen Autoren französischer Zunge seinen Kampf an».

Wirkungen der «Neuzeit», der Aufklärung, der Französischen Revolution sowie der sog. Säkularisierung, «räumten» einerseits in den Augen der Zeitgenossen mit vielen alten Tatbeständen auf, andererseits «räumten» sie wiederum der Wahrnehmung von neuen Objekten der Naturerfahrung zusammen mit überkommenen Symbolen ästhetisch variable Funktionen ein. Der österreichische Maler Joseph Anton Koch (1768–1839), den es 1791 für kurze Zeit in den Kreis der Straßburger Jakobiner gezogen hatte, nahm seinen Abschied von der «populären Gesellschaft» und begab sich in die Schweiz. Die Bergwelt erinnerte den jungen Künstler einerseits an seine Tiroler Heimat, andererseits galt die Eidgenossenschaft zur damaligen Zeit als das «heilige Land der Freiheit» und die Alpenherrlichkeit als auslösendes Moment des freien, schweifenden Geistes.

Aus der «Natur der Sache», die das Ganze der Wirklichkeit im 18. Jahrhundert repräsentierte, begannen in der Folge von Menschen festgelegte Zielsetzungen zu dominieren, um in ihrem Rahmen erfahrbare Einzelphänomene nach ihren Möglichkeiten und Eigenschaften zu befragen. Im Jahre 1740 hatte Johann Jakob Bodmer in seiner «Critischen Abhandlung von dem Wunderbaren in der Poesie» den Dichtern die Fähigkeit zugesprochen, mit dem Mittel der Nachahmung Dinge in der poetischen Wirklichkeit zu erzeugen, die es nicht gab. Zwanzig Jahre später verteidigte Christian August Crusius in seiner «Vorrede von dem Unterschiede zwischen der Auslegung der Texte, und der Aufsuchung der Beweissprüche» das «Unsichtbare, Himmlische und Zukünftige» in der Bibel gegen alle Widerstände als eine «wirkliche Bedeutung» (Ulrike Janssen). Literarische Weltentwürfe kamen nach Ulrike Janssens Auffassung nah der «Realisierung einer möglichen Welt als Welt mit einer *eigenen* Wahrheit, einer Wahrheit der Fiktion als *Fiktion*». Das lebendigste Bild unter allen Bildern würde der erzeugen, dessen Einbildungskraft ein «*authentisches*

Produkt» realisiere, das der Illusion von Wirklichkeit am nächsten sei.

Wenn menschliche Arbeit Natur «humanisierte», dann hätte das jede Ausstattung mit menschlichen Zügen so rechtfertigen müssen, als würde sich der «Naturzustand» einem Mythos des verlorenen Paradieses nähern. «Humanisierung der Natur» hieß nichts anderes, als «in nomine naturae» die Ordnung der Herrschaft, der Wahrheit, der Tugend und des Glücks veröhnlich zu proklamieren. In der pantheistisch-vereinfachten Gleichsetzung Gottes mit der Natur kam die Weltanschauung der Gebildeten zum Vorschein. Das Natur-Thema benötigte eine eher komparatistische Perspektive, denn es gab über aufgeklärte Naturabhandlungen kaum theoretische Aussagen, die nicht von England oder Frankreich herkommend in Deutschland wahrgenommen worden wären. Selbstermächtigung, «Maskenspiel» und Manipulation der Menschen verdichteten sich in der «anthropologischen Wende» mit einer dauerhaften Entfesselung des Transformations- und Inszenierungsgeschehens – zusammengeführt in Formen der Literatur-, Erkenntnis-, Religions-, Wirtschafts- und Gesellschaftskritik. Alle diese verschiedenen Kritiken erschütterten und untergruben in ihren Zwecksetzungen Normen, Regeln, Autoritäten sowie den Offenbarungsglauben. Wahrscheinlich folgten diesen fundamentalen Spannungen von Kritik und Krise Entscheidungen, die Gehorsam, Widerstand und Aufbegehren bezeugten oder einfach im mehrwertigen Rätselbegriff «Revolution» verschmolzen.

Die Revolutionen in England von 1640 bis 1680 bzw. 1688/89 hatten Signalwert, denen in Amerika 1776 und Frankreich 1789 im 18. Jahrhundert Kriege in Nord- und Südamerika durch die konkurrierende Teilnahme europäischer Mächte vorausgingen. Die Französische Revolution geriet zudem von 1793 bis 1794 in die Phase der Schreckensherrschaft, in der die Jakobiner ihre politische und kulturelle Realisierung enorm verschärften. Diese Radikalität verkörperten Intentionen der Akteure, deren Ziele in den Symbolen des «Heiligen Bergs» und dem «Tempel der Vernunft» rituell ein kollektives Revolutionsprofil bekam. Noch im Jahr 1788 hatte Staatsminister Jacques Necker in seiner Schrift «De l'importance des opinions religieuses» auf diese wichtige Dimension hingewiesen. In den Jahren 1838 und 1840 hat der historische Schriftsteller Jules Michelet, Verfasser der von 1837 bis 1867 veröffentlichten sechzehnbandigen, französischen Revolutionsgeschichte (1879: 19 Bde), in seiner Antrittsvorlesung am «Collège de France» den Begriff «Renaissance» zur Schlüsselfrage seiner inneren Erkenntnis zur «Periode» erhoben: «Von Michelet als »Übergang zur modernen Welt« definiert, kennzeichnet die Renaissance eine

Rückkehr zum Heidentum, zum Genuss, zur Sinnlichkeit und Freiheit». Der Begriff «Renaissance» inspirierte – von Italien ausgehend – nicht nur zur bloß antiquarischen Nachahmung, sondern zur großartigen Schöpferkraft, die den schöngeistigen Ausdruck der Stimmungen und Bedürfnisse in der eigenen Wirklichkeit um- und fortbildete.

Als Michelet's «Pessimismus sein Mittelalter verschlungen» hatte, wechselte am Ende sein «mystischer Aufruf an die Verschmelzung seines Lebens mit seiner Lehre» über in die vom Historiker interpretierte Geschichte, die der «Titel seiner zweiten Vorlesung am 9. Januar 1840» ausdrückte: «Der Sieg des Menschen über Gott» (Jacques Le Goff). Ein Jahr später standen Michelet's Vorlesungen einzig unter dem Thema der «Ewigen Renaissance», als wäre die «Ewige Erneuerung» eine völlig zu vernachlässigende Kategorie und die totale Entzauberung der Zukunft ein unabwendbares Schicksal: Michelet's Verschmelzungsthese ist eine nationale innere Kraft, mit der seine persönliche Geschichtshoffnung auf die Öffentlichkeit einen «gewaltigen Einfluss ausgeübt hat» (Jacques Le Goff). Was dann im Weiteren geschah, das ist in Brockhaus' Konversations-Lexikon zum Stichwort «Jules Michelet» in der Zeitdistanz von 1895 nachzulesen: Begeisterung für die Ideale der Demokratie, Hass gegen den Klerikalismus, Ablehnung der Jesuiten und ultramontaner Bestrebungen sowie seine Bereitschaft als feuriger Patriot, der die Überlegenheit der «keltischen Rasse» rühmte. Aus dem Blickwinkel Le Goff's war die «Französische Revolution» der «wirklich gesegnete Moment», indem den aufstrebenden Massen im Geist demokratischer Propaganda der «stummen Welt eine Stimme geschenkt wurde».

Interpretatorisch hatte die jakobinische Berg-Evokation gleichermaßen die Relativität von Wertvorstellungen, Ausdrucksformen und deren Funktionalitäten herausgefordert. Darstellungsbegriffe wie Transformation, Transparenz, Adaption, Konvergenz, Metamorphose, Kontinuität im Umbruch oder gar als «Bruch» minimierten Religiöses in historischen, philosophischen und poetologischen Kontexten, so dass mit dem Begriff «Renaissance» mehrdeutige metaphorische Bezüge zwischen Sprache und Welt entstanden. Die Metapher entpuppte sich dadurch als verlässlicher Unruhestifter. Ihre semantische Fülle der metaphorischen Hintergrundanteile spiegelte in ihrer Fungibilität der «vis repraesentativa» noch eine «Tradition des geometrischen Musters» des 17. Jahrhunderts wider, die aber seit den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts – meint Richard Saage – vom «hegemonialen Durchbruch der anthropologischen Wende» abgelöst worden sei.

Utopieforscher Richard Saage beurteilt Rekonstruktionen am Beispiel Jean-Jacques Rousseau's (1712–1778) und Denis Diderot's (1713–1784) sehr hoffnungsvoll und verweist auf noch ausstehende Forschungen. Erst dann werde es möglich sein, die entscheidende Frage zu beantworten, warum und in welcher Weise die sog. «anthropologische Wende» die «Konvergenz» von Vertragsdenken und Utopie im Sinne einer «Selbstaufklärung der Aufklärung» begünstigt oder sogar vorangetrieben habe. Jedenfalls hatte der französische Ausdruck «Utopie» in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts den semantischen Bedeutungsumfang des Englischen auf der Grundlage von Thomas Morus übernommen. Die Französische Revolution schuf sich ihre Utopien und ihre Mythen, indem die «gute» objektive Natur traditionell fraglose «Zeichen» ästhetisch veräußerlichte, entzauberte, rational komponierte und alternativ zur politischen «Uniformité» zusammenfügte: Ihre gesteigerte Gegenstandsform, die der Kontingenz des Lebens entrückt erschien, sollte als Kunstfertigkeit schon vernünftig auf die Gegenwart einwirken – in einer Theatralik, die antikisierte und christliche Motive bzw. ihre Konfigurationen jenseits privilegierter Konventionalität in einem hypothetischen Reich des Scheins kalkuliert hatte.

Hans-Christian und Elke Harten betonen in ihrer Publikation von 1989 die These, als kulturevolutionäres Ereignis rücke die Französische Revolution erst dann in den Blick, «wenn man sie so betrachtet, wie sie schon von vielen Zeitgenossen erlebt worden ist: als radikalen Bruch mit der Vergangenheit». Dieser Bruch scheine «die Geschichte zu vernichten» und ein «quasi eschatologisches Zeitbewußtsein» freizusetzen. Das habe nämlich eine Selbstbeobachtung von einem Leben ermöglicht, in dem die «Gesellschaft von Grund auf als ideales Gemeinwesen konstituiert und gestaltet werden kann». Dagegen sind drei kritische Einschränkungen überzeugend: 1. Der «epochale» Stellenwert der Revolution wird in der historischen Forschung relativiert, denn nicht eine plötzliche oder gewaltsame «Transformation» der Staatsordnung ist überzeugend, sondern ein phasenhaft und langsam wie ungleichzeitig sich gestaltender «Transformationsprozess»: Was den «marxistischen Katechismus» (François Furet) aufkündigte, war der allen ideologischen Prozeduren widersprechende methodische Ansatz, den Menschen in der Geschichte primär ihre Freiheit zurückzugeben: Es gibt keine Linearität des menschlichen Fortschritts. 2. Der französische Historiker François Furet (1927–1997), bis zum ungarischen Aufstand 1956 Mitglied der Kommunistischen Partei Frankreichs, verurteilte Lenins Rückgriff auf die «Jakobinerherrschaft» als Entgleisung. Furet rehabilitierte das politische Gedankengut als Agens der Geschichte, bahnte der geistigen Neugier neue

Wege und wollte damit den determinierten «Teufelskreis der Vermächtnis-historiographie» durchbrechen. 3. Die politisch schwer erschütterte Herrschaftssituation von Freiheit und Zwang markierte keinen selbstaufklärenden «Bruch», sondern emotionalisierte eventuell die «entfesselte» Mehrzahl der Franzosen für eine befreite Traumwelt des Zukünftigen bzw. den Zauber des Utopischen. Was bleibt von der Glaubensbereitschaft der Menschen und deren alltäglichen Enttäuschungen aufgrund der ihnen «auferlegten» Heilsbotschaften? Noch wichtiger ist die Frage: Was könnte eine «Utopisierung des individualistischen Naturrechts» im Schrifttum Rousseau's und Diderot's zur praktischen Lösung der «Konvergenzproblematik» (Richard Saage) beitragen? Hermeneutisch ertragreich ist übrigens die erneute analytische Betrachtung unter dem Doppelaspekt von «Erneuerung und Wiedergeburt».

Die 35-bändige Enzyklopädie von Denis Diderot und Jean d'Alembert (Paris 1751–1780), die fünfte Auflage des «Dictionnaire de Académie Francaise» von 1799 oder die «Encyclopédie méthodique», die in 166 Bänden zwischen 1782 und 1832 erschienen war, behandelte beispielsweise die Bedeutungsfülle von Begrifflichkeiten aus der speziellen Sicht der einzelnen Wissenschaftsbereiche. Der Wortschatz mit seiner reichen archäologischen Semantik und Informationsfülle konnte den gebildeten Zeitgenossen im Erörterungszusammenhang von Klassifikation und Orientierung nicht als eine «Totenkammer der Sprache» (Werner Krauss) erscheinen. Von der Einheit des Wissens und der Kongruenz der Wissenschaften war zudem nicht auszugehen, das galt gleichermaßen für die wechselseitige Übersetzbarkeit und zuvor festgelegte Basisbegriffe. Die Verfasser Harten geben zu, dass für ihre Fragen nach der «republikanischen Öffentlichkeit» Studien zur künstlerischen und ästhetischen Praxis oder zur Erziehungswirklichkeit aus verschiedenen Gründen gefehlt hätten.

Die Zusammenhänge sind in der Tat sehr komplex: Manuel Schramm ist der Auffassung, dass «Naturbeherrschung und Ästhetisierung der Landschaft» eine geistige Nähe zwischen englischen, niederländischen und französischen Landschaftsmalern und der Physikotheologie des 17. Jahrhunderts nicht ausschließen. Er meint, zwischen 1720 und 1730 von einer «Gartenrevolution» sprechen zu können, die zur «Entstehung des englischen Landschaftsgartens» beigetragen habe. Was ist dagegen einzuwenden, wenn die «neue drei-dimensionale Erfahrbarkeit» der «neuen Landschaftswahrnehmung» (Manuel Schramm) ebenso in der französischen Mentalitätsgeschichte des 18. Jahrhunderts ihren materiellen, kulturellen, ästhetischen und politischen Niederschlag gefunden hat? Das beste Beispiel ist die naturhistorische Indienstnahme des «Gartens» im



Radikalisierungsprozess der «Französischen Revolution»: Wie sollten dann in einer polarisierten Extremsituation, in der es um Sein oder Nichtsein der Jakobiner ging, speziell menschliche Not und Armut oder Opfer, Leid und Tod in ästhetischer Form der Bevölkerung vor Augen geführt werden? Unter dem Zeitdruck des Revolutionsverlaufs blieben ohnehin viele Projekte und Ansätze unvollendet. Ihre Provisorien lassen dennoch eine spannungsvolle Imagination oder «bergtechnische» Totalität erahnen, die anscheinend ohne Eschatologie, ohne Teleologie und Geschichtsverheißung einen gesellschaftspolitischen Wirkungszuwachs an Gleichheit bis zur Uniformität in der «*Levée en masse*» im August 1793 steigern wollte: Das «Gewaltsame» war unstrukturiert, aber bildhaft erhaben zu einer Assoziationsbrücke des Ästhetischen geworden – in der «Funktion des pathetischen französischen Klassizismus» (Martin Dönike). Bewegung, Verlebendigung und Naturüberlegenheit, die Natur als Schauspiel ständiger Objektveränderung wahrnahmen, wurden als montane Metaphern revolutionärer Inszenierungen verstanden. Das Natur-Erhabene steigerte das Schema «Erneuerung und Wiedergeburt» synkretistisch zur «messianischen» Basis hoffnungsvoller «Transformationen», die für kurze Zeit im Kircheninneren und dann in profaner Wirklichkeit kontradiktorisch als vergegenwärtigte «heilige Berge» der Revolution verehrt wurden.

In den 1770er Jahren hatte sich das Wort «*caractère*» schon zu einem Zentralbegriff der englischen und französischen Architekturtheorie entwickelt. Besonders die französischen Theoretiker Jacques-François Blondel, Germain Boffrand und Quatremère de Quincy bevorzugten ästhetische Eigenarten, Formen und Merkmale, die sich dem Betrachter intellektuell, funktional und nützlich einprägen sollten. In der geometrisch-symmetrischen Gartenkonzeption der Revolutionszeit wird die kulturelle Neubestimmung als Quelle republikanischen Reichtums und Überlegenheit besonders augenfällig: Das war die Objektwahrnehmung als Natur (Herrschaftssymbol, Repräsentation, Park, Menagerie, Exkursion, Fest), als Erkenntnisobjekt (Wissenschaft, Bibliothek, Internat, Labor, Botanik, Naturkunde, Museum, Schulgarten, Pädagogik, Bildung, Erziehung), als Arbeit (Ökonomie, Aufzucht, Mustergut, Gartenbauwirtschaft, Kartoffelanbau, Obst, Gemüse) und als Ästhetik (Malkunst, Plastik, Kult- u. Gedenkstätte, «Tempel zum Ruhm», Erholung, Erbauung, Friedhof). Vom verfügbaren Kultgegenstand «Natur» wurde die Lösung aller Widersprüche und Gegensätze erwartet: «Wahre Natur», Tugenden, Nutzbarkeit, Naturschutz und rationalistische Philosophieentwürfe reglementierten ein «allgemeines Wohl», in dem die Harmonie von Natur und Gesellschaft un widersprochen einen naturrecht-

lichen, optimistischen, sozialen, ästhetischen wie versöhnenden Ausdruck von Freiheit und Gleichheit finden sollte.

Aus dem französischen Garten entwickelte sich schließlich der «puristische Revolutionsgarten», aus dem sich das assoziierende Kult-Modell für einen «republikanischen Festplatz» mit «Freiheitsbaum» ergab: Die jakobinischen Kategorien beruhten nicht nur auf «Wortbausteinen», als würden sie objektiv austauschbar sein, sondern Revolutionäre vom Schlage Maximilien de Robespierre (1758–1794) oder Louis-Antoine de Saint-Just (1867–1894) wollten die Wirklichkeit eines republikanischen «Bürgers» oder eines «neuen Menschen» auf den einst sakralen Spielregeln einer fernen Vorzeit aufbauen – was einst schöpferischer Teil eines heiligen Spiels gewesen war, sollte sich zum agonal-verdeckten, mobilisierenden Kulturelement einer »Kämpfernatur« wandeln. Ihr Wunschgeschöpf agierte auf der mythenbildenden Geschichtsbühne wie ein vermeintlich «durchsichtiger Mensch», dessen Transparenz der «Pilotage» jegliche Privatheit verloren hatte. Imperative des revolutionären Jakobinismus sollten sein Seelen- und Zusammenleben regeln. Ob im Jakobinismus der «Ursprung der Demokratie» und die «moderne Politik» (François Furet) ihren Anfang nahmen, dann ist das auch eine Frage der Sprache samt ihrer Inhalte, die von politischen und kulturellen Akteuren seit 1789 – während der Schreckensherrschaft konsequent entfaltet – in Anschlag gebracht wurde.

Insenzierte Kausalitäten «heiliger Stätten» wandelten sich zu politisierten Erscheinungsformen mit Quellen, Flüssen, Bäumen, Hainen und Bergen: «Heilige Bäume», «heilige Haine» und «heilige Berge» erschienen in zwei gesellschaftspolitischen Verbildlichungen der «natura naturata» – sowohl in mythisch-verehrender Perspektive als auch unter geometrisch-vermessener bzw. artifiziell-kombinierender Systematik der Forscher und Erfinder. Im Revolutionsjahr I (1793) kam es auf Beschluss der «Sociétés populaires» in der ganzen Republik zur antikonventionellen, ursprünglichen und zwangslosen, friedlichen Verbildlichung «heiliger Berge», auf die Freiheitsbäume gepflanzt wurden. Die Berge waren vor dem «Tempel der Vernunft» bzw. dem «Höchsten Wesen» aufgeschüttet worden, so dass ihre Naturbestimmtheit als «Kathedra der Verkündung» oder «Altar des Vaterlandes» jeden wachsamem Hüter revolutionärer Programmatik wie zum «bergtechnischen» Heroismus erhöhen sollte.

Nicht selten fanden im Rahmen der Feierlichkeiten den «Berg» hinauf Prozessionszüge statt, die Siegeszeichen des neuen «Kultes» wie die Tafeln der Menschenrechte und der Verfassung oder die Trikolore mitführten. Prinzipiell galten «heilige Berge» als Festzentren reich gestalteter Gärten, die

bisweilen mit ihren Bäumen an arkadische Vorgänger poetischer Lustorte erinnerten. Sie hatten schon in der antiken, spätantiken und mittelalterlichen Literatur elegante Variationen der Technisierung und Intellektualisierung geboten: Den malerischen «Hain» sicherte der Naturausschnitt wie ein wohlabgegrenzter Topos, ebenso ordneten inszenierende Staffagen die poetische Gartenbeschreibung. Revolutionäre «*loca amoena*» verwandelten sich zu «Maskeraden», boten politische Requisiten und waren mit allegorischem und symbolischem Beiwerk geschmückt. Gleichsam ein Optimum des *locus amoenus*, wurde der «heilige Berg», ein Sinnbild revolutionärer Wachsamkeit und Freiheit, von der «Göttin der Vernunft» bis zur Bergspitze bestiegen. Sie verkündete «von oben» ein «goldenes Zeitalter der Liebe und des universellen Friedens» (Hans-Christian u. Elke Harten). Ihre Versprechungen verhießen «Transformationen» in Hülle und Fülle – erst Recht in der Zeit jakobinischer Schreckensherrschaft vom Juni 1793 bis Juli 1794.

Ein «heiliger Berg» aus schroffem Felsgestein, wie im Straßburger Dom anlässlich seiner Weihe zum Tempel der Vernunft am 30. Brumaire II (20. November 1794) aufgeschüttet, sollte Anhängern und Priestern der alten Religion das Fürchten lehren: Wie nach einem Absturz schienen «Ungeheuer mit menschlichem Antlitz, Reptilien» gleich unter Felsstücken halb begraben, andere schienen sich unter den Trümmern zu winden. Zu ihren Attributen gehörten Bücher mit Irrtümern, Weihrauchgefäße und Dolche. Rabbiner umklammerten den Talmud mit zerfetzten Seiten, katholische und protestantische Geistliche verhielten sich so, als würden sie Kontroversen ausfechten. Ein Priester wollte bußfertig seine Lasterhaftigkeit unter dem Deckmantel des Religiösen verbergen, während er ein junges Mädchen zu verführen beabsichtigte. Am Fuße des «Berges» hatte man einen sittenlosen «Sumpf» angelegt, in dem zwei Ungeheuer den «Berggipfel» besonders böse anstarrten. Eines zeigte eine blutverschmierte Krone, das andere ein Buch mit Lügen und Schrecken.



Abbildung 9: Saint Maurice, «Heiliger Berg» in der Kirche S. Maurice in Lille,  
Lithographie, 1. Hälfte 19. Jahrhundert (Privatbesitz)

«Berg» (franz. «montagne») und «Sumpf» (franz. «marais») waren nicht nur kontrastive Kampfsymbole der jakobinischen Fraktion (Katalog 2, Abb. 20/21) im Konvent gegen die Girondisten, sondern sie charakterisierten erstens die radikale Erhebung zugunsten der Freiheit und Gleichheit sowie eine «bergtechnische» Versöhnungsabsicht im Gegensatz zur kirchlichen Offenbarung, ständischen Unterordnung und zum Gottesgnadentum. Sowohl Hass gegen die religiöse «Statik» der Kirche als auch die Bewunderung neuer Flexibilität, wie die rationale «Wendigkeit» der Jakobiner, bildeten einen zweiten Sinnbereich des Natürlichen. Der revolutionäre «heilige Berg», besonders herausfordernd inszeniert im Sakralraum der Kirche, substituierte den Hauptaltar durch das Monument der «rationalen Naturgewalt», mit der jegliche Art sakramentaler Handlungen und Wohltaten durch priesterliche Vermittlung verworfen wurde. Die Kunst wurde zur republikanischen «Waffe» der kulturellen Selbstbehauptung, deren Verbildlichung «heiliger Berg» den Jakobinern dazu diente, ihre erfolgreiche Erhebung aus dem «Sumpf» des «Ancien Régime» zu veranschaulichen. Gegen alle konventionellen Fesseln, in Ablehnung von Zauber, Wunder, Dämonen und Aberglauben, wollten die Jakobiner die Welt mit den Zwangsmitteln instrumentalisierter Bildung «versöhnen» und zugleich mit diktatorischer Gewalt in Besitz nehmen.

Ihr Machtanspruch verlangte in der Extremsituation nach prinzipiellen Beweisen ihrer Weltanschauung, heterogen-moralischen Prinzipien und Werte-Direktiven, um damit Egalität, Sekurität und Herrschaft statt Unordnung und Sturz zu garantieren: Das war die Massenveranstaltung mit dem revolutionären Festumzug. In der Selbstinszenierung der Festteilnehmer während des langdauernden Kultablaufs, im «bergtechnischen» Spiel von Vortäuschungen und Selbsttäuschungen, sollte sich das Verhältnis von Illusion und Wirklichkeit, Fiktion und Wahrheit, Akzeptanz und Ablehnung der Tatsachen zueinander vermischen. Fest-«Moderatoren» inszenierten ihre Körper und Auftritte wie «lebende Allegorien» (Inge Baxmann) einer Idee: Diese Übertreibung befriedigte eine politische Märtyrerverehrung und das «sozialpsychische Bedürfnis der Bevölkerung nach Identifikationsfiguren und Erlösergestalten» (Gerd van den Heuvel). Insbesondere die «klein- und unterbürgerlichen Schichten der Sansculotten» (Gerd van den Heuvel) sahen darin die sichtbare Heroisierung des revolutionären Geschehens.

«Großprogramme» solcher Massenveranstaltungen wurden in die Provinz geschickt und in kleinerem Maßstab als praktisch-verfügbare, heterogen-inszenierte Festvorlage für das «Tableau der neuen Gesellschaft» (Inge Baxmann) genutzt. Ein besonders «verlogenes» Environment stellt

das Verfassungsfest vom 10. August 1793 dar, zumal die demokratisch-republikanische Verfassung niemals in Kraft gesetzt worden ist. Vertreter der Urversammlungen des ganzen Landes, die zum Fest nach Paris berufen worden waren, «verparisierten» unter dem Einfluss der Jakobiner und ließen alle föderalistischen Bedenken fahren. Was blieb, schien eine bühnenreife Kommemoration, eine revolutionäre «Verschmelzung» heterogener Bildelemente und ein Ritualfest mit sozialer Ikonographie zu sein. Jacques-Louis David (1748–1825), Mitglied des Nationalkonvents, Anhänger Robbespieres, «gepriesener» Maler, Kulturpolitiker, Organisator der Revolutionsfeste, einfach der «Prometheus» bzw. die «verkörperte Anstrengung» (Jules Michelet) seiner Zeit und späterer Hofmaler Napoleons I., besiegelte im «Culte Naturel» mit den apodiktischen Möglichkeiten seiner eigenen Wandlungsfähigkeit eine festliche Augenblicksdramaturgie. Ihr ideologischer «Event-Charakter» hätte David ebenso zweihundert Jahre später, im Zeitraum der «deutschen Wende» nach 1989 – wie ein lenkender und leitender, progressiver Transformierungsexponent – unter die «Wendehäuse», mit ihren «volksdemokratischen» Leistungen als klassenbewusste «Propagandagehilfen» und «bürgerlich»-sozialistische Wunschdenker, einreihen können: Jakobinisch-sozialistische Deformation, Knechtung und Aussaugung hätten die Volksorientierung wie ein vorherrschendes Wollen der gesamten Gesellschaft vorspielen können.

David befand sich im Zentrum eines «Künstler-Kollektivs»: Ihm zur Seite stand vermutlich der Verfassungsautor und Festinitiator Hérault de Séchelles (1759–1794), der jede Nuance in seinem «patriotischen» Festprotokoll der Nachwelt hinterlassen hat. Schrieb Hérault, der am 2. Juni 1793 dem Konvent präsidiert hatte, ein geflissentlich abgefasstes Ergebnisprotokoll des Erfolgs, das in seiner euphorischen «Erfüllung» nicht zwischen Festplan und Realität trennen wollte? Revolutionäre Bekenntnis-Embleme, die 1793/94 auf die «Einheit und Unteilbarkeit» der Republik mit dem Wahlspruch «Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit» bekräftigten, betonten die militärische Einsatzbereitschaft: Zeichen der geballten Volkskraft waren Komponenten in den Durchhalteparolen des Jahres 1793 (Katalog 2: Abb. 40). Als adliger Revolutionär und Festpriester, der wenige Monate später guillotiniert wurde, hat Hérault im Auftrag des Konvents mit großem Enthusiasmus und unter Zeitdruck die «Festliturgie» oktroyiert, überwacht und ausgeführt. Der Konvent beglich die enormen Kosten in Höhe von ca. 1,2 Mio. Franken.

Der Ablauf der Festliturgie im August 1793 wurde beherrscht von Anspielungen eines phantastischen «Synkretismus» mit antipäpstlichen Intentionen.



Die Freiheit revolutionären Aneignens, Vergleichens und Mischens assoziierte ein ikonographisches Zusammenspiel von «Erneuerung und Wiedergeburt», wie die – ethnologisch umstrittene «Verwandtschaft» oder die vermeintlich allumfassende Aneignung der «Naturkult-Gleichheit» – zwischen Isis und Horuskind auf der einen Seite und Maria und Jesuskind auf der anderen Seite. Insbesondere der 10. August 1793 wurde zum Gedächtnistag nationaler Wiedergeburt, da die sitzende Isis, die altägyptische Naturgöttin der «Wiedergeburt» und Mutterschaft, mit ihrer androgynen Gestalt jederzeit die «Régénération» als Milch gebende Artemis oder als Blut spendender Christus hätte symbolisieren können. Mechanische Installationen, wie die von Pausanias überlieferte Hydraulik der phidiasischen Zeus-Statue in Olymp, hätten – wie in vielen Brunnen des Ancien Regime zuvor erprobt – das «göttergleiche», einheitsstiftende und wunderbare «Trinken» des «reinen» Wassers gesichert.

Dieser revolutionäre Aneignungsmythos konnte nicht die «geistigen Mutationen» und «Veränderungen des historischen Wissens» (François Furet) auffangen. Denn die äußerst umstrittenen Begriffe «Naturgötter» und «Naturreligion» spekulieren mit Ideologemen einer ganzheitlichen Lebenswelt. Ihre Legitimitätskonflikte beruhen für den Historiker François Furet in der «Wiederverwurzelung jener Leidenschaften» von 1793, deren Versprechungen den «Diskurs über die Identität» von 1830, 1848 und 1871 immer wieder hätten aufleben lassen. Im Aneignungsgeist der angekündigten Erneuerung, im Wiedergeburtstheos, wäre die Französische Revolution dann das Erbe der Bolschewisten geworden, weil sie – in Verkenning der wirklichen Petrograder Vorgänge – die «Mutter eines wirklichen, datierbaren, verzeichneten Ereignisses» wäre, das «den Namen Oktober 1917» trüge. Insofern wäre er ein «unbestimmtes Versprechen der Gleichheit und eine privilegierte Form der Veränderung», indem er nur den Mythos «weiter entleert» hätte. Aus wissenschaftlicher Perspektive würde «jede begriffliche Erfassung der Revolutionsgeschichte», die Michelet wegen seiner verbrämten «Wiederentdeckungen des Herzens» versäumt hätte, durchweg mit einer «Kritik der Revolutionsidee» (François Furet) beginnen.

Jede Festliturgie hat ihre Eigenarten und Absichten, um die «kollektive Mentalität» nicht nur durch die «Übereinstimmung der Werte», sondern auch mit der «Durchschaubarkeit der Revolution» (François Furet) zu begründen. Früh morgens, so Jules Michelet, begann der Auszug der Pariser Bürger zum «Place de la Bastille» (Katalog 2, Abb. 58). Dann bewegte er sich zu fünf weiteren und verschieden ausgestatteten «Gedächtnisorten», denen auf dem «Stationenweg» die vermeintlich reinigende

Kraft der angstbesetzten Verbindung von Tugend und Terror oblag. Die Bastille-Ruine als ehrwürdiger Gedächtnisort besaß mehrfachen Erinnerungswert, so dass viele Steinsbrocken die emphatischen Gedanken früherer Inhaftierter schriftlich-emotiv wiedergaben wie: «Ein Greis netzte diesen Stein mit seinen Tränen». Während dieses lokalen Gedächtnisgangs bewegte sich der «Prozessionszug» von ca. hunderttausend Menschen zum riesigen «Brunnen der Wiedergeburt mit einer Allegorie der vielbrüstigen Natur» (Katalog 1, Abb. 319), der von Jacques-Louis David modelliert worden war. Eine Medaille auf die «Régénération Française» (Katalog 4, Abb. 314c) am 10. August 1793 wurde extra geprägt – zum Gedenken an den Jahrestag, der an den Sturm auf die Tuilleries erinnern sollte. Nach den Worten von Jules Michelet hatte David entlang des Stationenwegs «drei Götter, drei riesenhafte Statuen» errichtet: «die Natur auf den Ruinen der Bastille; die Freiheit auf dem «Place de la Révolution»; das Volk als Herkules» auf dem «Place des Invalides». Die «Revolution Davidienne» präsentierte diese bildprägende Kunst im pathetisch triumphierenden Dienst der Diktatur für die bewaffnete Verbrüderung, Wachsamkeit und Sicherheit: Ihre Zustimmung korrespondierte mit einer Verbundenheit, da sie mit römischen Bekundungen wie der «adlocutio» und der «acclamatio», deren Verhaltensgebärden noch im Mittelalter nachgehallt hatten, Begeisterung wecken sollten.

Davids Kommentar auf die «Fontaine de la Régénération», auf die Naturgöttin Isis im altägyptischen Stil, wirkte wie eine antreibende rituelle Gefolgschaftsformel: Aus ihren fruchtbaren Brüsten, die sie mit ihren Händen zusammenpresse, sprudelte in reichen Strömen reines, gesundes Wasser hervor, von dem nacheinander 86 Kommissare in alphabetisch-egalitärer Reihenfolge trinken würden – alle tranken wie beim Abendmahl – aus *einem* Trinkgefäß oder einem Kelch. Nachdem der Vorsitzende des Nationalkonvents den Boden der Freiheit mit einer Art Trankopfer benetze, trinke er als erster, dann lasse er den Kelch an die Delegationsmitglieder der «Assemblées Primaires» weiterreichen; sie würden bei Trommel- und Hörnerklang nach dem Alphabet aufgerufen; eine Artilleriesalve künde jedes Mal, wenn ein Kommissar tränke, den Vollzug des Aktes der Verbrüderung an.

Im zentralen Auftritt agierte Hérault de Séchelles zu Füßen der Statue, ausgestattet mit Helmbusch und Schärpe in den Farben der Trikolore sowie «bewaffnet» mit einem großen Säbel. Hérault rief die Naturgöttin an als die souveräne Macht über die wilden wie die aufgeklärten Nationen, pries sie als Quelle des Rechts und als Hüterin von Freiheit und Gleichheit. «Einfachheit ihrer Wege» habe sie und ihr «Spiel» ausgezeichnet. Der Trank der Regeneration habe schon die ersten Menschen gestärkt und werde nun im



«Kelch von Brüderlichkeit und Gleichheit» gereicht. Hérault sprach hymnisch wie «une prière à la nature». Das Volk antwortete mit dem «Chant du Départ», dem Opferbekenntnis zur Verteidigung des Vaterlands. Die greisen Vertreter der Départments traten dann mit ihrem Banner vor, tranken nacheinander vom Wasser der Regeneration, um dann zu sagen: «Mit dem Menschengeschlecht fühlen wir uns wiedergeboren».

Die nächste Station war der Nationalkonvent. Jules Michelet erwähnt, dass jetzt eine Art Bundeslade, mit der die Menschenrechtserklärung und die Verfassungsurkunde gefeiert werden sollte, paarweise vorangetragen wurde (Katalog 4, Abb. 307b u. 319b). Die Jakobiner und Volksvereine bildeten die Spitze, dahinter schritten die Konventsabgeordneten als eine in Grau gekleidete «Kerngruppe». Diese wurde von den Föderierten umgeben, die sich symbolisch durch das Trikoloreband vom Volk abgrenzten und auf diese Weise Besonderheit, Führungsanspruch und politische Geschlossenheit zwischen Föderierten und Konvent demonstrierten. Am «Boulevard des Italiens» hatte man zu Ehren der Frauen, der «Héroines de Paris», die am 5. Oktober 1789 den König aus Versailles nach Paris geholt hatten, ein Triumphbogen errichtet. Dort saßen die «Heldinnen» (Inge Baxmann) des «gewaltsamen» Geschehens auf Kanonen, gespielt von «schönen» Frauen, für die «kühne und freche Modelle» ausgewählt worden waren. Jules Michelet kritisierte diese Form der Verfremdung durch «öffentliche Dirnen», weil sich ursprünglich «Mütter von ihren weinenden Kindern losgerissen» und «Löwenmut» bewiesen hätten. Inge Baxmann ergänzt, das hätte auch nicht der Entwicklung des Volkes entsprochen, das als Lichtbringer längst zum «Subjekt der Geschichte» geworden wäre.

Am «Place de la Révolution», dem umbenannten «Place Louis XV.», folgte eine «Station», die den Sockel der gestürzten Sieges-Statue Ludwigs XIV. (Katalog 4, Abb. 311) vom 11. August 1792 zeigte, auf dem nun eine Freiheitsstatue stand: Dieser sog. «Göttersturz» war die radikale Schändung aristokratischer Hybris und galt am 10. August 1792 dem Sturz der Monarchie, der Hinrichtung Ludwigs XVI. am 20. Januar 1793 und damit seiner gesamten Dynastie. Jetzt war 1793 das Volk dargestellt als «Herkules», das die Zwietracht in Form des Föderalismus niedergeworfen hatte. Die «Freiheit» blickte auf kreisförmig angeordnete Pappeln, die mit Weiheschenke geschmückte Jakobinermützen, Trikolorebänder, Girlanden und Schrifttäfelchen verzierten. Auf den Scheiterhaufen in der Kreismitte wurden aus Holz mitgebrachte Schwerter und Kronen geworfen. Von den Pappeln aus vollzog der Festpriester seine Zeremonie. Pathetisch verkündete er, die Flamme des Scheiterhaufens möge alle Zeichen der Despoten und der

Knechtschaft verschlingen. In Freiheit und Gleichheit lebe unter Brüdern und Freunden stattdessen das Gefühl der Tugend. Dazu hätten Pflug und Getreideähre, die Embleme aller Künste und alle Attribute der Arbeit beizutragen. In dem Augenblick, als würde unter den Füßen des Priesters eine Funkenfarbe aufsprühen, wurden wie bei einem Zauberkunststück dreitausend Tauben freigelassen. Am Hals befestigt trugen sie kleine Schriftröllchen mit Sprüchen wie beispielsweise «Wir sind frei! Ahmt uns nach!» Michelet erwähnt in seiner Schilderung Kontraste zur «furchtbaren Wirklichkeit», denn zwei Tauben seien in die Kleiderfalten der Freiheitsstatue geflohen.

Den Schluss der Stationen bildete dann der «Altar des Vaterlandes», ein Teil des «heiligen Bergs», auf dem «Champ de Mars» (Katalog 2, Abb. 59). Nach der Lobpreisung der Verfassung versammelte sich am äußersten Ende des Marsfeldes anschließend der Nationalkonvent vor einem griechischen Tempel. Alle gedachten der «Märtyrer» vor der Urne der Gefallenen, auf die der «Zeremonienmeister» Hérault de Séchelles eine Rede des Demosthenes wie zur Erinnerung an die Gefallenen von Chaironeia hielt: Athen und Paris schienen im Märtyrerkult, der die unmittelbare Identifikation mit der Gegenwart besiegelte, eins geworden zu sein.

Die Vielfalt der Quellen überliefert spezifische Wahrnehmungen, denen – wie Inge Baxmann und Gerd van der Heuvel betonen – in der antikisierenden Denkweise die «Umetikettierung von Kirchen», «Adaptionen an traditionelle Zeremonien und Symbole» oder Selektions-, Kombinations-, Transformations- und Vergessensprinzipien entsprochen hätten. Was Quellen und Monographien wie Jules Michelet's Darstellung zum «transfert de sacralité» (Mona Ozouf) aussagen, ist die Suggestion im Pathos einer heroisierten Selbstfeier, die auf «affektive, im Glauben verwurzelte Identifikationsmechanismen zurückgriff» (Gerd van der Heuvel). Der Wohlfahrtsausschuss wusste um die militärische Gefahr, die für Paris immer bedrückender wurde. Erfolgreicher Widerstand brauchte Opferbereitschaft und Solidarität im Geist einer egalitären «Regeneration», als verkörpere die Massenveranstaltung das permanente Plebiszit, unterschiebe die Festliturgie der Masse den Charakter des handelnden Subjekts oder das festliche Rührstück demonstriere mit seiner affektarmen Fassadenkultur eine Synthese aus Alt und Neu. Die «Freiheit» der Revolutionäre überspielte das Subversive, indem modellierte Ausdrucksformen des Kombinierens und Relativierens den Werte-Wechsel als Fortschritt des Vergessens sichtbar machten: War das eine revolutionäre Kunst als Ausdrucksmittel einer stilistischen Inkohärenz, die Leiden durch «Gewaltsames» einerseits theatralisch-bildlich in die «Bricolage-Form» integrierte, um Zuschauer

andererseits mit der heroischen Anschaulichkeit des «beherrschten» Maßes ästhetisch zu befriedigen? Scharfsinnige Kritik in den Reihen der Revolutionsäre hatte bereits in der Wohlfahrtsdiktatur «alte Herrschaftsverhältnisse auf neuer Legitimationsbasis» (Gerd van den Heuvel) erkannt: Handelte es sich hier um politisch-soziale Modalitäten eines funktionalisierten «Freiheitsglaubens», die in der behaupteten Transparenz von Herrschaft und Ideologie zukunftsweisende «Großideologien» (Peter Christian Ludz) hervorbringen würden?

Hérault de Séchelles wie David inszenierten ein einheitsstiftendes Zukunftsmodell moralischer Umerziehung und Umrüstung, dem es sowohl an historischer Distanz als auch an wirklichkeitsnahe Imitationswert mangelte. Die «Adaption antiker Tradition» (Inge Baxmann) in Kunst und Politik wandelte sich zu einem synkretistischen Gesellschaftsentwurf, der Antikes, Christliches und Privates, nämlich die Familie, mit dem Öffentlichen total-gemischt in Einklang bringen wollte – wie eine riesige Familie in der abgehobenen Hoffnung «heiliger Gleichheit». Ideologische Verschleierung hatte einerseits immer mit Verführung und wortreichen Lügen zu tun, andererseits nötigte sie deklamatorisch zur Selbstverherrlichung und Selbstaufopferung. Mütterlichkeit, Weiblichkeit, «Heldenmütter» und statuarische Frauenideale heroisierten eine matriarchalische Zukunftsvision, die außerhalb der allegorischen Sinnebene allerdings rechtlos blieb.

Davids ideologisches wie apotheotisches Kunstmittel von der nährenden Mutter «Frankreich» und der Natur als vielbrüstiger Mutter erinnerte an theologische wie christologische Beweismittel der Jungfrau Maria: «Mutter Kirche» ist der Schoß, aus dem Christen geboren worden sind. Die monotheistische Symbolkraft als eine von Gott begnadete Frau, die ähnlich der polytheistischen ägyptischen Muttergottheit Isis stillte, nährte und schützte, ergänzten im «Tableau vivant» griechische und römische Elemente wie in einem römischen Synkretismus. Zwischen Allegorie, historischer Theatralik und «Tableau vivant» verwischten sich die Unterschiede in antikisierenden Formen der neuen «gesetzten» Vernunftreligion: Das «Fest des Höchsten-Wesens», die monopolisierte Verehrung der Vernunft, wurde am 20. Prairial Jahr II (8. Juni 1794) in ganz Frankreich zum ersten Mal gefeiert (Katalog 4, Abb. 307c) und hatte – als «Apotheose des verbitterten Robespierre» – einen «majestätischen und kurzlebigen Ausdruck» (Michel Vovelle).

Die religiöse Traditionsmetaphorik, beispielsweise Marias Brüste und Milch, hatte Ende des 18. Jahrhunderts schon einiges an mystischer Zeichen-, Heils- und Symbolkraft eingebüßt. Ein oberflächlich gewandeltes Wertebewusstsein manifestierte Selbstbilder, die dem Bildungsprozess ein

Höchstmaß an abstrakter, ja geradezu «sakraler» Disziplin gegeben hatten. Instrumentalisierte Kohärenz und Dissonanz oder Subversion und Regeneration sollten mit einem blasphemischen Zustimmungsimpuls – in Anlehnung an den hebräischen Gottesnamen und die Stiftung des ersten Bundes auf dem Berg Sinai des Alten Testaments – Menschen manipulieren (Katalog 4, Abb. 307, 307a, 307d u. 315a) und die Glaubensentfremdung zwischen Kirche und Volk vertiefen. Für die scheinbar kulturelle Kohärenz der elitären Bildungsinhalte und Wissens Elemente, die den Glauben an die Allmacht der Vernunft bzw. an die Beherrschbarkeit der Natur ausdrückten, hatten die Denkerschulen der Enzyklopädie jedenfalls nachhaltig vorgesorgt: Subjektivität, wissenschaftlicher Gottesbeweis und Revolutionsikonographie sollten sich wechselseitig erhellen.

Pauschal nun von einer Entchristlichung zu sprechen, kann weder vom Gedanken des «Bruchs» noch vom eklektizistischen Deutungsmodell der «régénération» her geklärt werden. Helfen könnte hier das metaphorische Potenzial semantischer Unruhestiftung, um im sog. «Transformationsprozess» innere wie äußere «Gewalt»-Faktoren zur Geltung zu bringen. Affektarmut und abstrakte antike Muster würden Menschen in dieser «Dechristianisierungskampagne» (Inge Baxmann) nicht gerecht werden, da sie sich in die «überlieferten kosmologischen Ordnungsvorstellungen des 18. Jahrhunderts» (Hans-Christian u. Elke Harten) eingebunden und gefangen fühlten. Ein prinzipiell quälendes Wahrnehmungsproblem bereitete insofern den Revolutionären die Wirkung des Bildlichen, die im Betrachter etwas evozierte, um Feinheiten oder ein «Mehr» zu sehen bzw. zu entdecken, das anderen nicht selbstverständlich wahrnehmbar war. Wer konnte schon irdische Heilserwartungen einer jakobinischen Mentalität gegen Ende des Jahres 1793 total realisieren, damit «Egalität», die mit einer «Entrümpelung religiöser Vorstellungen in Form *und* Inhalt» (Gerd van der Heuvel) verbunden war, das Denken und Handeln oktroyierte? Was aber vermochte aufgewählte Bürger so zu solidarisieren, dass innere Störeffekte zwischen der «Macht der visuellen Anschauung» und der «Gefahr der Imagination» (Inge Baxmann) von vornherein vermieden wurden?

Jean Baptiste Salaville, kritischer Redakteur der «Annales patriotique et litteraires», forderte am 23. Brumaire II vom Volk, es müsse sich in absoluter Reduktion daran gewöhnen, «in einer Statue nicht mehr zu sehen als einen Stein und in einem Bild nicht mehr als eine Leinwand und Farben». Solch eine entzauberte, reduzierte «Utopie der Transparenz», ein «Teil der Rousseauschen Geschichtskonzeption» (Inge Baxmann), wollte eine im Auge «vernetzte» Wirklichkeit, deren «unausgegrenzte» Sprache und

Ästhetik einen semiotischen Nullpunkt simulierte, anscheinend als Vergessenskunst dogmatisieren. Ästhetische Ansprüche, nichts als sich selbst auszusprechen, erschienen genauso unmöglich, wie sakrale Erfahrungen vom überlieferten Hintergrund der Ausdrucksgestalt abzulösen. Hintergrund blieb vieles im Zusammengedachten, auch wenn ein überzeugendes Trompe-l'œil, ein Augenschein der Effekte perspektivischer Verzerrungen, erwünscht war, um auf zweidimensionaler Fläche eine farbliche Illusion von Räumlichkeiten entstehen zu lassen. Jedoch hatten Betrachter die öffentliche Wahl zwischen äußerer Annahme und Verwerfung oder innerer, privater Verarbeitung. Weitaus verwerflicher sorgte die pragmatisch-herrschaftstechnische Täuschung im beschworenen neuen Ideal der Transparenz dafür, dass im republikanischen Mummenschanz zugleich Ambiguitäten, Gewaltsamkeiten und strukturelle Lügen geweckt wurden. Gerd van den Heuvel sieht in diesen täuschenden Entlastungen «das neuzeitliche Paradigma» einer Affektivität für eine «globale, auf Emotionen gegründete Politisierung zur Erzeugung von Loyalität und Aktivismus». Äußerst aufschlussreich, behauptet er zudem, seien sie für diese semiotische Unschuld in Extremsituationen von Krieg und Gewalt oder Leben und Tod die «uns seither bekannten Mittel der Massenpropaganda in Wort, Schrift und Bild».

Einem «revolutionären Gesetz» vom 20. Februar 1795 (2. Ventose III) zufolge mussten die «heiligen Berge» als «Monumente des Terrors» beseitigt werden. Im Konvent hatte es zuvor eine hitzige Diskussion über Sinn und Funktion des «Revolutionsbergs» gegeben. Abgeordneter Mathieu fand schließlich die «republikanische Lösung» (Hans-Christian u. Elke Harten), indem er im «guerre des symboles» (Denis Woronoff) nunmehr mit dem «bergtechnischen» Symbol zum entlastenden Schwertstreich gegen das transitorische Bündnis von Sancsculotten und Jakobinern ausholte. Taktisch beweglich wiederentdeckte Mathieu das «Traditionsgedächtnis», indem er es in einen strategischen Angriffspakt einband: «Ein Berg, ist das nicht eine ewige Auflehnung gegen die Gleichheit?» Der Konvent habe mit begeisterter Zustimmung reagiert, als wären «Freiheit», «Gleichheit», «Berge» und «Gerechtigkeit» schon opportunistische Suchmetaphern moderner politischer Ordnungsvorstellungen in Europa geworden. Das vermeintlich autonome Subjekt der Schreckensherrschaft hatte durch den Abgeordneten öffentlich eine autoritätskritische «Wahrheitswahrscheinlichkeit» signalisiert, als habe die «natürliche» Kopfgeburt der inneren Pluralisierung sowohl die normative und symbolische Berg-Evokation als auch das noch nicht dialektisch entzweite Menschenbild defiguriert, adaptiert,

akkommodiert, transformiert, ästhetisiert oder metamorphosiert. Wie erwartet hatten sich die widerspruchsvollen Kontroversen im Wohlfahrtsausschuss über die Natur zugespitzt und gegen Ende hielt sich die Frage nach dem Tod im Raum wie ein Damoklesschwert über den Häuption der Mitglieder. Im Jahr 1797, nach der Etablierung des Direktoriums und dem Sieg des Besitzbürgertums, wurde das Wort «Egalité» aus den öffentlichen Inschriften getilgt. Patriotische «Bergspezialisten» in Frankreich hatten zwischenzeitlich die Herrschaft der «Natur» wieder zur Herrschaft der Stärkeren umbenannt.

Die «Grenzen der Veränderung» ließen letztlich auf keine «revolutionäre Mentalität» als «kollektives Mobilisierungsinstrument» oder «einheitliche Gegebenheit» schließen, sondern eher auf eine widersprüchliche «kontrastreiche Landschaft, die durch ein «Erwachen und ein ungleiches Eindringen» (Michelle Vovelle) entstanden war: «Im einzigartigen Experiment des Vernunftkultes und seiner Berichtigung und Fortführung im Kult des Höchsten Wesens spielen Synkretismus, «Gegenreligionen» oder Sekten nur eine zweitrangige Rolle» (Michelle Vovelle).

## Retrospektion, «Ballonflieger»-Schaulust und «Welttheater: Neue Film-Ästhetik, Illusionismus und «bergtechnischer» Hyperrealismus

Globalhistoriker Christopher A. Bayley spricht in seinem Buch «Die Geburt der modernen Welt» im Zeitraum 1780 bis 1820 von «konvergierenden Revolutionen» und einer «Wende» mit dem «Re-Export der Weltrevolution aus Frankreich 1789 bis 1815». Frankreichs Freiheitsgestaltungen hätten seit der «Sattelzeit» (Reinhart Koselleck) um 1800 politische Erwartungen Europas gesteigert: In Deutschland entwickelte sich zunächst ein Potenzial junger, miteinander konkurrierender Geister. Die Humboldt-Brüder waren 1789 zwanzig und zweiundzwanzig Jahre alt, August Wilhelm Schlegel (1767–1845) zweiundzwanzig, Georg W. F. Hegel und Johann Ch. F. Hölderlin (1770–1843) neunzehn, Friedrich Schlegel (1772–1829) siebzehn und Friedrich W. Schelling (1775–1854) erst vierzehn. In ihren Schriften sind häufig auftretende Begriffe wie «Volk», «Nation», «Natur», «Geist», «Kultur», «Bildung», «Organismus» und «Entwicklung» nachweisbar, mit denen sie in rückwärtsschauender Erkenntnissuche ihre eigene Tradition wiederentdeckten. Diese Retrospektiven zur Traditionssicherung schienen einerseits eine Reaktion auf die zunehmende Dynamisierung, Spezialisierung, Differenzierung, Fragmentierung und Enthierarchisierung des Wissens zu sein, die das Ende des selbstverständlich in Natur- und Geisteswissenschaften gebildeten Universalgelehrten einläuteten. Andererseits entstand ein neuordnendes Wissenssystem mit spezifischen Klassifikationen für den Erwerb säkularisierter Klosterbestände für Staatsbibliotheken, für den Aufbau von Museen und für die Konjunktur eines Kunstbetriebs von Ausstellungen und Jubiläumsfeiern zugunsten bedeutender Persönlichkeiten und historischer Epochalereignisse. Beispielfürhaft dafür sind die Reformationsfeiern und Erinnerungsfestivitäten zum Thesen-Anschlag Luthers im Jahr 1517. Pilotierungen und Bewegungsbe-griffe des Zukünftigen stifteten den Beginn zu neuen Figurationen, Transformationen, Adaptionen, Akkommodationen, Metamorphosen oder zu «Neomorphosen» – eine Mischung von Weitergabe und Verwandlung religiöser Impulse, die wiederum als «bergtechnische» Säkularisierung, Transparenz, Pluralisierung und ausgedünnte Schwächung semantischer Potenziale im sozialen Rahmen des 19. und 20. Jahrhunderts verstanden wurden.

Die Politisierung von Begriffsunterschieden zwischen «eigentlicher» Rede und rhetorischen Figuren, deren imaginierten oder «uneigentlichen» Stilwert Friedrich Nietzsche «Figuration» nannte, identifizierte

schließlich der Philosoph als sinngebende «Oszillationsbreite des Phantastischen» (Severin Müller). Diese welterschließende Metaphernbildung des «Figur-Werdens», der «Fundamentaltrieb des Menschen» (Friedrich Nietzsche), produziert heute «Berg-Evokationen», deren Erwartungen in illusionierenden Konzepten oder in der Informationstechnik eigens geartete sprachlich-prozessuale Realitäten modellieren: Konfiguration und Subversion, Desillusionierung und Konstruktion zum einen sowie Destruktion und Defiguration, «Imperialisten», «Eigenpriester», «Transformatoren» und «Moderatoren» zum anderen mobilisieren ästhetische Bedingungen des kollektiven Selbst. Keine Vergessenskunst vermag aber ästhetische Zerstreuungsinstrumentarien der öffentlichen «Event»-Dramaturgie so zu intensivieren, dass sie sowohl ein Erinnern des Vergessens ausschließen als auch eine «ästhetische Obliviologie» (Kai Behrens) garantieren. Vergessen ist individuell zwar lebensnotwendig, aber kollektiv durch ideologischen Doktrinarismus nur begrenzt erreichbar.

Moderne Politik, in der Vergangenheit das «heilige Spiel» von Transparenz und Verschleierung, drang in das politisch alltägliche Leben Europas ein. Nachdrücklich hatte der «aufgeklärte Mensch» mitgewirkt an dem «bergtechnischen» Gesamtprozess einer neuzeitlichen Befreiung von Ständeschränken, Privilegien und Unterdrückung. Seine Unruhe hatte sich in Deutschland in einer «anthropologischen Wende» bemerkbar gemacht, deren moderne Denkweisen, Geschäftstechniken und Aktivitäten auf verschiedenen Feldern der Kultur, der Erfahrungswissenschaften, des Kameralismus, des Handels und der Rechte die absolutistischen Stützen von Thron und Altar erschüttert hatten. «Himmelsstürmer» bekamen neue Blickpositionen: «Ballonflieger» vermittelten in erdenterfernter Schaulust gleichsam futurologisch eigene Eindrücke von ihrer Welt. Der Schwabe und «Mechanikus» Johann Carl Enslen (1759–1848) ließ nach dem Vorbild der Brüder Joseph Michel (1740–1810) und Jacques Étienne Montgolfier (1745–1799) erstmals 1784 in Straßburg Ballons aufsteigen. Sie waren mit allegorischen Figuren bemalt und choreographierten eine Art «Himmelstheater». In Jean Pauls Roman «Titan» bzw. seinem komischen Anhang, der Satire «Des Luftschiffers Giannozzo Seebuch» aus dem Jahr 1801, beschreibt anfangs Giannozzo «wie drunten hundert Berge, in *eine* Riesenschlange zusammengewachsen, mit dem Gifte ihrer Lavaströme und Lawinen zornig zwischen den Ameisenkongressen liegen – und wie man oben in der stillen heilen Region nichts merkt, was unten quäkt und schwillt». Durch den gläsernen Boden seines Ballonkorbes sieht er später in der sechsten Fahrt «Das Welttheater» und «alle verschiedenen Theater des Lebens mit geöffneten



Fenstern». Ihn fasziniert die Bewegung der Erde: «Viertelhalbtausend Fuß tief rannte die weite Erde – ich glaubte festzuschweben – unter mir dahin, und ihr breiter Teller lief mir entgegen, worauf sich Berge und Holzungen und Klöster, Marktschiffe und Türme und künstliche Ruinen und wahre von Römern und Raubadel, Straßen, Jägerhäuser, Pulvertürme, Rathäuser, Gebeinhäuser so wild und eng durcheinander herwarfen, dass ein vernünftiger Mann oben denken musste, das seien nur umhergerollte Baumaterialien, die man erst zu einem schönen Park auseinanderziehe».

Die beschleunigte Bewegung, in der Giannozzo «im wilden ewigen Szenenwechsel fünf Stunden lang hingefahren war über eine Religion und Landschaft und Reichsstadt» ist nicht die der Erde, sondern seine eigene: Im rastlosen «Rausch des Äthers» strandet das Luftschiff am Berg, dem Harzer «Brocken», dabei hat Giannozzo den Eindruck, dass «dieselbe Höhe hier auf dem festen Lande erhabener erschien als in der Luft». Technisch erreichter Höhengewinn, der von oben das Menschliche nicht überbietet, ersetzte wohl den allumfassenden Gipfelblick eines Bergsteigers, weil ihm eine finale Vorgabe fehlte: Schwebende Verfügbarkeit durch die suggestive Beweglichkeit des Sprachbildes blieb gebunden an das dauerhafte Vertikalprinzip des «Berges». Giannozzos Bild des Durcheinanders als Verlust sprachlicher Genauigkeit sollte den Leser einstimmen auf «Gegensätze als Gegensätze und die Gegensätze in eins gesehen, ohne sie zu entschärfen» (Walter Höllerer). In der Giannozzo-Vision der Flugbilder überwiegen – wie teilweise im Roman «Titan» – «mimische Configurationen», geistige Vorstellungskraft und Enthusiasmus: Die Dichterphantasie erschafft im weiten «Überfliegen» die «Erleuchtung» von einer besseren Welt.

Staat, Wissenschaft, Kirche und Theologie mussten sich fortan auf eine freiheitlich bürgerliche Herausforderung des Denkens und Handelns einstellen. Das impliziert ebenso eine Kritik des Sehens: Da Erkenntnisse der vordarwinistischen Evolution den Totalblick des menschlichen Auges in Frage stellen, müssen neue technische Modalitäten die Vergegenwärtigung, die Arbeit am Gegenstand und die «Gegebenheit der »Sachen« qualifizieren. Aktivität, Prägnanz und «Übersicht» stehen weiterhin im Dienst von «Weg und Ziel», aber sie müssen die «Wahrnehmung ihrer selbst mit umfassen» (Ralf Konersmann).

Aus der Religionsgeschichte konnten vertraute Berg-Symbole nunmehr wie aus einem Theaterfundus entliehen werden, so dass ihre «Verwertbarkeit» wie eine Vorbereitung auf den Historismus erschien. In der Übergangszeit zwischen Spätaufklärung und Historismus machte Alt- und Kulturhistoriker Wilhelm Wachsmuth (1784–1866) auf sich aufmerksam.

Er hatte noch Forschung und Darstellung als «historische Kunst» bezeichnet und erkannte schon in seinem Buch «Entwurf einer Theorie der Geschichte», dass die ästhetische Geschichtsschreibung «Ersatz für die Entfremdung vom Allgemeinen» bieten solle, «welche die besonderen Wissenschaften veranlassen». Wachsmuths Geschichtstheorie, die 1820 in Halle veröffentlicht worden war, erschien 1992 im Nachdruck. Mitte des 19. Jahrhunderts, als die Industrialisierung in Deutschland stürmisch begann, reagierte die päpstliche Modernismus-Kritik gegenüber Tendenzen einer Wirklichkeitsentfremdung, die jede geschichtliche Offenbarungsreligion in Frage stellten. So ist es kein Wunder, dass «Heilige Berge» Ende des 19. Jahrhunderts in der produktiven Techno-Sphäre zunehmend für kulturpolitische Kompensationsfunktionen als etwas «Anheimelndes», Vertrautes und Geheimnisvolles zweckdienlich verarbeitet wurden.

Für unbestrittene einschneidende «Transformationen» und «Wendezeiten» ist die Friedlosigkeit zwischen den Weltkriegen anzusehen, als eine Zwischenkriegszeit, die in ihrer ausufernden «Memorialpolitik» und ihren ortsgebundenen «Gedächtnislandschaften» (Aleida Assmann) mehr an kollektiv verbrämte «Heldenmythen» als an Zufall, Unvermögen oder Versagen strategischer Führungskräfte erinnerten. So erschienen die «Schlacht bei Tannenberg», die Marneschlacht oder «Langemark» und «Verdun» nicht nur wie eine Glorifizierung des bewaffneten Kampfes, sondern gewissermaßen als militant verpflichtende Vermächtnisse, die eine zerstrittene und aufgerüttelte Gesellschaft in ihrem inneren Gefüge kaum noch zu bändigen vermochten. Heroisches regenerierte sich mit Illusionen und verbrämte verletzte Nationalgefühle: Traditionelle Berg-Motive vitalisierten vertraute Heimatgefühle und Erinnerungen, die den ausbeutenden Diensten einer mechanisierten Funktionalität untergeordnet wurden. «Die photogenische Erneuerung durch den Film» – so Robert Musil in seinem Buch «Der Mann ohne Eigenschaften» – brachte einen unterhaltsamen Boom mit Berg-Filmen hervor. Gottes geliebter Berg wurde zur dekorativen Staffage raffinierter Inszenierungen, die mithilfe von Cineasten illusionistisch verplant wurde.

Robert Musils 1925 veröffentlichter Essay «Ansätze zu neuer Ästhetik. Bemerkungen über eine Dramaturgie des Films» legt dar, dass «Elemente der Wirklichkeit zu einem unwirklichen Ganzen ergänzt werden, das Wirklichkeitswert usurpiert». Bekanntlich würden wir sehen, was wir wissen, weil «nicht nur unser Verstand, sondern auch schon unsere Sinne <intellektuell>» seien. Die Kunst, die zwar aus der «Formelhaftigkeit der Sinne und Begriffe» befreie, ließe sich aber «nicht zur Totalität <strecken>». Somit warf

sie die differenzierende «Frage nach der Eigenständigkeit von Film und Literatur auf» (Birgit Nübel). Trotz ihrer «Inkommensurabilität» – meint Musil – müssten sie «irgendwie ineinander übersetzbar und durcheinander ersetzbar» sein, da die verschiedenen Künste in «irgendeiner Tiefe die Wurzel haben» und deswegen «ja nichts als verschiedene Ausdrucksformen des gleichen Menschen» seien. Dabei sei die Theorie «eine Landkarte für den Wanderer der Kunst», die «jeden Schritt zu einem Akt freier Wahl macht». «Kunst als Form» bereichere zum einen die «Begrenzung und Gruppierung des gewöhnlichen Lebensinhalts», zum anderen bleibe sie im Umkreis der subjektiven Wahrnehmung, ohne dadurch gleich ein Selbstexperiment zu sein. Der Film «macht die Seele wohl scheinbar unmittelbar sichtbar und den Gedanken zum Erlebnis», hänge aber vom «Reichtum der Interpretationshilfen ab, den der Beschauer mitbringt». Deswegen zeige der Film im «ungewohnte[n] Leben, welches die Dinge in der optischen Einsamkeit» gewinnen, aber nur das «symbolische Gesicht der Dinge», welches «über seinen eigenen Sinn hinaus noch einen weiteren Sinn» meine: Seine «Zwischentöne, Schwingungen, Schwebungen, Lichtstufen, Raumwerte, Bewegungsachsen» würden wohl mit der Sprache korrespondieren. Insofern sei die «Typik des Films» nichts anderes als der «vergrößernde Zeiger von der des Lebens». Die «Mystik des Films oder zumindest seine Romantik» sei etwas wie «in der Dichtung der irrationale Simultaneffekt sich gegenseitig bestrahlender Worte».

Dieses «anarchische Erlebnis» des Kunstwerks, das in seiner Einmaligkeit, seinem Augenblick und seiner Widersprüchlichkeit den unerwarteten «Charakter einer utopischen Forderung» (Joachim Harst) erhalte, weise auf Musils «Sprengung des normalen Totalerlebnisses», indem sie die durch bewegte Bilder implementierte «Verbindung und Verarbeitung der Eindrücke» gliedere. Im radikalen Modus ständiger Umformung seien – folgert Musil – ihre «Erlebnisse die Formel der Erfahrung». Hinzukomme das Kunsterlebnis als «Bruchstück einer anderen Totalität». Es bleibe jedoch schnörkelhaft und bereite die «Verneinung des wirklichen Lebens» vor, denn die Revolutionierung der Wahrnehmungskonventionen vermittele wohl «neue Erlebnisse, aber keine neue Art des Erlebens» (Robert Musil). Das Möglichkeitsdenken liefere Aufgaben für «*Möglichkeiten des Andersseins*», für «*lockende Vorbilder*» oder «*wie man Mensch sein kann*» – die «Welt als *Laboratorium*» habe «theologische Relevanz» für «*neue Lösungen*», die den «*inneren Menschen* e r f i n d e n» (Albrecht Schöne).

Die medialen Grenzen von Wahrnehmung und Sprache lassen keine Identität zu, die im Ganzen durch «Code-Transformationen» versprochen

werden kann. Musils «bewusster Utopismus» (Wolfdietrich Rasch) ist eine Hoffnung, denn das wiederum konventionell Verstandene ruft als «groteskes Gebilde» eine «Gleichgewichtsstörung des Wirklichkeitsbewusstseins» hervor, das Menschen mit einem «anderen Seelengleichgewicht» ergänzen müssten. Damit sei das «Wesen allzu optimistischer ›Befreiungsversuche‹ gerichtet», das bedeutungsvoll den zukünftigen Wirklichkeitsbezug wie die «Übersetzung» zwischen zwei Geisteszuständen der «Wissenschaft, des Alltagslebens auf der einen und der Welt des ›anderen Zustands‹, des mystischen Erlebnisses auf der anderen Seite» pilotiere. Diese unvollkommen bleibende «Wesensbestimmung» zwischen Ratio und Mystik, in der die «Formelhaftigkeit des Daseins» gesprengt wird, veranlasst Birgit Nübel zu dem spekulativen Urteil, dass sich dadurch die «ästhetische Form im Akt der Rezeption zur kommunizierbaren Erfahrung» entfaltet. Entsprechend ihrer Einschätzung würde sich dann Kunst «zum intrapsychischen Kommunikationsmedium und psychoanalytischen Funktionsäquivalent zugleich» wandeln.

Die «gemachte» Kunstform, eine utopische Modalität von Inszenierung, Selektion und Kombination, produziert eine neue «gemischte» Komplexität, die in der Handlungstheorie Akzidentalität beim Rezipienten hervorrufen soll. Kunst sei aber nicht nur «ars gratia artis», sondern viel mehr «ars meditativi» oder «ars militans»: Film und Literatur hätten aufklärende, entlarvende oder aufrührerische Aufgaben gegen Künstler, Staat und Publikum durchzukämpfen. Musils intellektuelle Suchbewegung des Essayistischen, die der kunstmetaphysischen Form «Film» angemessen sein solle, könne situative «Transformationen» beim Empfänger bewirken. Die Frage drängt sich auf, zu wessen Lasten sie für das politische Bewusstsein zeitgemäß instrumentalisiert werden konnten. Als «Rückübersetzung» des Erlebten durch das Formelement der Kunst» (Birgit Nübel) erscheint Musils «Dramaturgie des Films» zudem wie die aufwendige Disposition eines in sich widersprüchlich gemischten Kommunikationsmittels, eines «Code Mixing». Seiner Meinung nach werde der «Film in einem Teil seiner Wirkungen mit seinem Niveau immer in einem festen Abstand unter dem Niveau der gleichzeitigen Literatur liegen, und sein Schicksal vollzieht sich nicht als Erlösung von ihr, sondern gemeinsam mit dem ihren.»

Mit der 1902 geborenen Leni Riefenstahl leuchtete seit 1925 in der Weimarer Republik ein neuer Stern am Filmhimmel auf. Mit ihr erreichte die architektonisch vordergründige Zelluloid-Wirklichkeit 1926 eine Film-Konjunktur der «bergtechnischen» Modernisierung: «Der ›Heilige Berg‹. Ein Heldenlied aus ragender Höhenwelt» (1925/26); «Die weiße Hölle

über dem Piz Palü» (1929); «Stürme über dem Montblanc» (1930); «Das Blaue Licht. Eine Berglegende aus den Dolomiten» (1932); «S.O.S. Eisberg» (1933). Wer kennt noch diese Berg-Filme oder erinnert Riefenstahls Filme von Hitlers Gnaden? Wer weiß noch, dass der Film «Im Westen nicht Neues», der nach dem Antikriegsroman von Erich Maria Remarque gedreht worden war, im Jahr der Aufführung 1930 in den Berliner Kinos nach öffentlichen Protestdemonstrationen vom Programm abgesetzt werden musste. Nationalsozialistische Minister der thüringischen Landesregierung sorgten in den Jahren vor 1933 auch dafür, dass der gleichnamige Roman wegen seines «negativen Einflusses auf die Wehrbereitschaft» nicht im Literaturkanon der Schulen berücksichtigt wurde. Der Film als Propagandamittel wurde ein populäres Gestaltungswerkzeug: Die Kinematographie absorbierte wie ein Alleskönner spirituelle Fähigkeiten, entzauberte einerseits und eröffnete andererseits neue Chancen der Magie durch die Macht der schnell bewegten und wechselnden Bilder.

Filmische Omnipotenz des Technischen, eine meta-theoretische Weltbemächtigung, kommt eben nicht ohne wahrnehmungstäuschende Sinnkriterien aus; denn ihrer konstruktivistischen Eigenart entspringt die Metamorphose des Fachausdrucks «Modernisierung». Er suggeriert allerdings als «Plastikwort» (Uwe Pörksen) mindestens zwei Synthese-Eigenschaften: Erstens ermöglicht es eine neue «implantierte» Verzauberung als säkulare Sinnstiftung und zweitens ist es ein aktives «Hilfsmittel zum Anrühren von Experten-Quark» (Lutz Niethammer).

Für Hitlers vasallentreuen Einpeitscher wie Joseph Goebbels, dem «wortgewaltigen» NS-Kundschafter der Zukunft, der totale Erwartungen im finalen «Lebenskampf» zu forcieren bereit war, bot sich – nach dem Urteil Rainer Zitelmanns – «die andere, die totalitäre Möglichkeit der Moderne»: Ein «Modernisierer» wie der «sozialrevolutionäre» Bricoleur Hitler hatte seit 1933 eine einlöschungsfähige bzw. terrorpolitische «Planungsgläubigkeit» mit gleichgeschalteter Perspektive durchgepeitscht. Jedoch würde solch eine «gnadenlos instrumentalisierte Vernunft» (Götz Aly) oder «fortschrittseuphemistische» NS-Machbarkeit «schwerlich [!] als Modernisierungsdiktatur» (Georg Bollenbeck) zu verhandeln sein. Die gedächtnisschwache Experimentier-Vokabel «Modernisierung» erfreut sich weiterhin hybrider Beliebtheit und versorgt ein inflationäres wie flächendeckendes Verwirklichungsfeld. Als «Produkt der Moderne» (Bernd Jürgen Wendt) beherrschte das Nazi-Regime das unterworfenen Europa wie ein «gigantisches Experimentierfeld» (Bernd Jürgen Wendt): Die meta-theoretisch konsequent eingeschätzte Polarität «Modernisierung oder

rückwärtsgewandte Utopie» (Bernd Jürgen Wendt) reglementiert zwischen rationaler Wahrnehmungsaskese und planender Konstruktion eine gegenläufige Gerichtetheit, ohne der individuellen Originalität im Prozess einer depersonalisierten «Modernisierung der Seele» (Ulrike Haß) ausreichend gerecht werden zu können. Sind nicht schon durch die anthropomorph eingeschränkten Begriffsdefizite der Sprache bereits selektive Reduktionselemente für naturalistisch-technische Irrwege» vorhanden, die «versteinernte Grundirrtümer der Vernunft» (Friedrich Nietzsche) überhaupt nicht mehr überbieten konnten?

Ende des 19. Jahrhunderts scheint sich – in der methodischen Retrospektive – die nationale Einstiegsphase in ein grausam-gesteigertes «Kultur-Finale» verdichtet zu haben. Wissenschaftler können rückblickend das säbelrasselnde Erscheinungsbild des «Wilhelminischen Zeitalters» bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs in einer wesentlichen Kontinuitätslinie betrachten – insgesamt unter dem Aspekt einer kulturell wie zeitlich relativistischen Beschleunigungsphase, die auch an veloziferischer Militanz zunahm, aber keine echten Kollektiv-Identitäten geschaffen hat. Das signalisieren sowohl im Einzelnen ein vermeintlich konfessioneller Identitätswille als auch im Allgemeinen politische Teil-Identitäten der Untertanenmentalität im Obrigkeitsstaat. Dem entsprechen gesellschaftspolitische Themen wie Industrialisierung, Klassengegensätze, Imperialismus, Rüstungswettstreit, Antisemitismus oder Revisionismus in der deutschen Sozialdemokratie und «Glaubens-Cluster» bzw. Selbstdeutungen im Kulturprotestantismus.

Ebenso ist gegen das diskreditierte Ungewöhnliche zuweilen der historische Vergleich didaktisch angemessen, den Zeitraum von 1914 bis 1945 wie einen in sich begrifflich-differenzierten «modernen dreißigjährigen Krieg» zu behandeln. Gleichwohl akzeptabel ist die Annahme im Rückblick, den päpstlichen Antimodernismus von 1850 bis zum Vatikanum II so einzuschätzen, dass er auch Tendenzen einer strengen kirchlichen Opposition gegen den sprachlichen, religiösen, sozialen und öffentlich-mentalenen «Relativierungshexenkessel» (Peter L. Berger) ausdrücken sollte. Der gekurpfuschte Spracheinsatz, den ein zweckmäßig funktionalistischer Bild-einsatz demonstrierte, wirkte wie ein «zusammengeschusterter Religionsersatz» (Manfred Eder). In der nationalsozialistischen Zeit wurde durch die angststeigernde «Gleichschaltung» die völlig verunsicherte Mentalität in eine nahezu totalitäre Zustandslage umgemünzt, gleiches galt der Korrumpierung menschlicher Duldsamkeit, Tendenzen sprachlicher «Hörigkeit» und Defiziten des moralischen Grundvertrauens. Das «arische Blendwerk» im Zusammenspiel mit unmenschlicher Gewaltbereitschaft

tarnte sich verhängnisvoll mit unterwürfigen NS-Gemeinschaftsformeln wie «Führer, befehl, wir folgen» und einem Autoritäts- und Gehorsamsmissbrauch wie «Wir gehören dir», «Du bist nichts, dein Volk ist alles» oder «Über den Paragraphen steht das Wohl des Volkes». Verlogen benutzte patriotische Sinnvorgaben pervertierten endgültig im Rassenkrieg. Die extrem veloziferischen oder gar absurden Dimensionen ihrer Vernichtungsperversion, «vergegenwärtigt» in den Filmen der letzten 30 Jahre («Shoa», «Holocaust», «Schindlers Liste»), verursachten in den Reihen der Nachkriegsgenerationen einen heftigen Schock, der häufig teilweise vorhandene, schleichende bis bedenkliche Gedächtnis- und Bildungsdefizite freilegte.

Am Anfang war der «Gottesberg» oder der biblische «Tempelberg», dessen Tugendethik beispielsweise 1657 in der lutherischen Regentenpredigt des Stettiner Predigers Joachimus Fabricius mit den bekannten Worten vorausgesetzt wurde, das Vorbild, Gott selbst sei ein Gott der Ordnung. Daran ist theologisch, symbolisch und ökumenisch sicherlich nichts zu deuteln. Jedoch die klösterliche Askese des Mittelalters mit ihrer mönchischen Berg-Praxis, einem entsagungsvollen Leben in Abgeschiedenheit, hatte bis in die Neuzeit dazu beigetragen, Tugenden kontemplativer Eliten und gelehrter Leistungseliten, Lebensstile von Beamten, Stadtkulturen, Ökonomie wie Gewerbefleiß oder insbesondere mit dem des asketischen Protestantismus zu kultivieren. «Arbeit in Ordnung» schützte wie ein «stahlhartes Gehäuse» (Max Weber) vor Zeitvergeudung, Müßiggang und Arbeitsunlust. Ihre regulativen Umstände wurden in ein sozialdarwinistisches Herrschaftsmuster integriert, so dass sie das verschärfen konnten, was den «Geist der christlichen Askese» verloren hatte: In der Schlussphase Weimars kam es zu Veränderungen einer bürgerlichen Lebensweise, deren Kulturentwicklung zum «neuen Menschen» bereits Max Weber 1904/05 lebensklug und ahnungsvoll in seiner schon mehrmals erwähnten Untersuchung «Asketischer Protestantismus und kapitalistischer Geist» interpretiert hatte. Danach seien ihre «letzten Menschen» ein «Nichts», das sich einbilde, eine «nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben». Im rassistisch-absurden «Fahrplan» des «Tausendjährigen Reiches» wurde die Endstation «Untergang» während der letzten Lagebesprechungen Hitlers zur menschenverachtenden Abrechnungsbühne, als er seinen Zuhörern die Entscheidung für das nationalsozialistische «kühne Wagnis» wie in einem Spiegel selbst vorgehalten hat: «Warum haben Sie mit mir gearbeitet!» Arbeit hatte in der Gleichschaltungs-Welt der Nationalsozialisten einen hohen «Ordnungsrang» eingenommen, an ihm wurden in der «Volksgemeinschaft» Mensch und Volksgenosse gemessen. Arbeit diente in Hitlers

«Wertehierarchie» ebenso als ein Gewaltmittel, Menschen sowohl körperlich und seelisch zu peinigen als auch zu vernichten. Am schmiedeeisernen Eingangstor zur Todesfabrik Auschwitz prangte das zynische Motto «Arbeit macht frei».

Funktionalisierte sozialdarwinistische Kategorien des sog. Mensch- oder Nichtmenschseins boten einen schamlosen Vorwand, Juden in mörderischer Absicht zu selektieren. Ihr antihuman, insektizid verunglimpfes und Verderben bringendes Dasein, das Attribute sog. sozialparasitärer Nichtigkeit noch steigerten, unterstützten gleichermaßen rassistische Hassmerkmale der «Wertlosigkeit» und Unreinheit oder wiederbelebte Anklagen bis zur «degenerierten» Gefährlichkeit. In der Analogisierung der «Rassenhygiene» steigerten antisemitische Metaphern den menschenverachtenden Nazi-Wortgebrauch: «Made in faulendem Leibe», «Pestilenz», «Bazillenträger», «Parasiten», «Blutsauger», «Vampyre», «Drohnen», «fauler Schimmel», «Ungeziefer», «Läuse» oder «Ratten». Im rassistisch deformierten Geschichtsbild trumpfte diese überwiegend als Parasitologie eingesetzte Gewaltsprache auf, deren zwangsläufigen Invektiven sich eindeutig gegen semitische «Überfremdung», «wesensfremde Rassen» und «fremdrassiges Blut» richteten. Wenn auch der barbarische Blutaberglauben durch die völkisch inszenierte «revolutionäre» Gemeinschaftswahrnehmung nicht gleich als sprachlich-simpler Kulturbruch ins Bewusstsein zu dringen vermochte, so sollte das vermeintlich Verwerfliche des Jüdischen in abstrusen Zerrbildern der Propaganda zusätzlich die ständige Stimmungsmache im Rassenhass steigern: Sprachliche Barbarei missbrauchte mehrdeutig überlieferte Zentralmetaphern, die bis zur weltanschaulichen Transparenz, einer politischen Verwahrlosung, anbiedernd, antithetisch und gewaltbereit zurechtgestutzt wurden: Vertraute Worte wie «Betreuung», «Erneuerung», «auserwähltes Volk», «Erlöser», «Retter», «Religion», «Rasse», «Ehrendienst», «Menschenbehandlung», «Frauenarbeit», «Gefolgschaft», «Gemeinschaft», «Einsatz», «Lebensraum», «deutsches Schicksal», «Kampf» und «Mauern» wollten verunsicherten Menschen eine affirmative, klischeehafte Glaubensbereitschaft abverlangen, hinter der sich jedoch eine Teufelsfratze verbarg.

Der ehemalige «NS-Wallfahrtsort», Hitlers «Berghof» am Obersalzberg, veranschaulicht heute den Touristen die schaurig braune Rest-Ruinen-Finalität, die eine absurde Berg-Entzauberung vom «Tausendjährigen Reich» hinterlassen hat. Der Obersalzberg, «Hitlers Hausberg», ist ein scheinbar «kulturrevolutionärer» Inszenierungsberg der Unverbesserlichen und Unbelehrbaren gewesen. Vordergründig verschleierte er eine verbrecherische



Weltanschauung, die sich in der Propaganda als eine «wahrhaftig» schöne, aber in Wirklichkeit eine äußerst scheinheilige «Berg-Bewältigungsmetaphorik» präsentierte: Vor der grandiosen Alpenkulisse wurde «Bricoleur» Hitler als entrückter Visionär, als Kinder-, Tier- und Naturfreund oder als leutseliger Gastgeber und Spaziergänger mit Filzhut und Schäferhund abgelichtet.

Heute bieten der Luftkurort Berchtesgaden und der Obersalzberg sowohl ein historisches Dokumentationszentrum als auch den Luxus-Neubau unter britischer Hotel-Leitung. Das Gelände des ehemaligen «Gutshofs», das sich Martin Bormann angeeignet hatte, wurde zum sportlichen Terrain eines Golfplatzes mit angemessenem Handikap. Das erlesene alpin-touristische Angebot auf kontaminiertem Boden begleitet eine methodenkompetente Hotelpädagogik – ausgestattet sind die Zimmer mit Internetzugang, elektronischem Beiwerk, Bibel und einer umfangreichen NS-Dokumentation.

Spätestens seit Stalingrad und Al-Alamain ging es «gehorsam-selbstzerstörerisch», pseudomessianisch-propagandistisch und pseudomissionarisch-wahnwitzig «bergab» in die bombensicheren Bunker der «Führerhauptquartiere»: Wie unter einem Maulwurfshügel fristete Massenmörder Hitler viele Meter unter der Erde im «Führerbunker» sein isoliertes Führertum in der ostpreußischen «Wolfsschanze» (1941–1944) und im Berliner Garten der Reichskanzlei (1936–1943; 1944–Januar 1945) – eine letzte erfahrene Lebensrealität und eine «bergtechnisch» geplante Sicherheitsvorkehrung, allerdings ohne Rückkehr aus den Niederungen des Krieges: Das alles wurde konfiguriert von einem kleinen Kreis von Generälen, Offizieren und Mitarbeitern, die ihrem «Führer» völlig ergeben waren.

Hitler war keine Erlöserfigur, sondern in seiner «volksgemeinschaftlichen» Existenzform ein peinlicher Rückfall in die Anfänge der Brachialgewalt: Der größte «Feldherr aller Zeiten» hatte sich selbst in der Niederlage überflüssig gemacht; denn der «Untergang» unterstrich sowohl seine Nichtswürdigkeit als auch sein verkorkstes Leben – zusammen mit der unscheinbaren Eva Braun (1912–1945) und der Schäferhündin «Blondi» (1934–1945). Nach dem verbreiteten Urteil des Historikers Joachim C. Fest seien beide «ihm bis zuletzt treu geblieben». Nötigt dieses merkwürdige Dreigespann zur theatralischen Reaktion, auch wenn sie nur an minimale Zeichen professioneller «Betroffenheit» erinnert? Menschenverachtender Wahnsinn bis zum Untergang, den Joachim C. Fest im gleichnamigen Taschenbuch des Jahres 2002 darstellte, konzentriert ebenso die entsprechende Filmaussage auf die letzten vierzehn Tage im Führerbunker. Eigens in Fests «Filmbuch» wird aber kein durch Addition von Zitaten erreichter

Tabubruch des Vorstellbaren erreicht, wie Produzent Bernd Eichinger behauptet hat. Als Spitzenreiter im deutschen Kino-Ranking verblüfft hier immerhin die erfolgreich konzentrierte Aktion des Filmmarketings. Einen ähnlichen Vorbehalt formulierte bereits Erwin Leiser gegenüber Joachim C. Fests Film «Hitler – eine Karriere», der sich im Sommer 1977 an die Bevölkerung, die zu über 50 % nach 1945 geboren worden war, gewandt hatte. Danach schienen die Menschen von seinem «wertfreien» Ansatz überfordert zu sein, denn Hitler wurde «in diesem Film nicht erklärt, sondern verklärt».

Deutsche Vergangenheitsbewältigung wird offensichtlich in den Medien durch kinematographische Sehmaschinen aufgebaut. Ihre konstruierte «Einfühlung» als affektives Modernisierungsmuster kommt selbst aber nach sechzig Jahren im Ausland nicht überzeugend an. Die fiktionale Glaubwürdigkeit der Aussage ist vom Gebot der Wahrheit nicht zu trennen, das gerade deswegen, weil man Hollywood voller konkurrierender Ungeduld zuvorkommen wollte. Den Film «Der Untergang» kommentierte die «New York Times» am 15. September 2004 mit kritischen Worten: «Dass Hitler zum «akzeptablen Material für ein Stück Mainstream-Unterhaltung geworden ist», zeige nur, «wie weit die Deutschen es dabei gebracht haben, ihre Gespenster zur Ruhe zu betten». Frankreichs «Le Monde», einen Tag später, schrieb: «Bruno Ganz als «vorzeigbarer und häuslicher» Hitler sei zwar überzeugend und es möge sich wohl auch alles ungefähr so abgespielt haben». Doch das Schluss-Urteil der französischen Zeitung war demaskierend, weil es eben den «Vollzug einer Amtshandlung», die kritisierte große Schwäche des «bemühten» Films, so einfach nicht billigen wollte: «Ohne Zweifel, aber welche Langeweile!» Schließlich war der Film nicht reif für den «Oscar».

Aber ist ein Film nicht nur eine Art Trance gegenüber der historischen Wirklichkeit oder dem überlieferten Text? Wollte Selbstmörder Hitler das christliche Leidensgedächtnis nachwirkend enteignen mit einem heroisch beanspruchten «Rang der Unsterblichkeit»? – so ähnlich argumentierte Peter Sloterdijk am 14. November 2004 als Moderator in der RTL III-Sendung «Das Philosophische Quartett». Sollen Menschen heute etwa mit teils leichtsinnigen, teils ratlosen Denkschablonen wie «Ästhetisierung als Entlastung» (Peter Sloterdijk) auftrumpfen, um nach 60 Jahren das kolportierte Zerrbild eines «Teppichbeißers» neu zu gestalten? Sollen erneut – wie Hannah Arendt gesagt hat – durch eine «Egalität in der Schuld» wiederum mediale Diskussionsrunden aktualisierte Bewältigungsversuche Hitlers einleiten? Ernst Noltes Deutung, Faschismus und Nationalsozialismus seien extreme Reaktionen auf den Kommunismus, stützte sich auf seine historisch

«provokative» These, mit der Methode des Vergleichens zwischen Bolschewismus und Nationalsozialismus die Vernunft und Ausgewogenheit unter dem Schirm wissenschaftlicher «Gerechtigkeit» einzufordern. Die Begründung lautete schlichtweg, dass John F. Kennedy und John Foster Dulles schon ihrerseits in der Zeit des Kalten Kriegs dieses historische Recht für sich eingefordert hätten.

Eine derartig «restaurative Ideologieplanung» bzw. einen «gleichen restaurativen Revisionismus» (Wolfgang Marienfeld) hatte Jürgen Habermas am 11. Juli 1986 in der «Zeit» mit dem Artikel «Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsforschung» wie in einem «Krieg gegen die Revisionisten des offiziellen deutschen Geschichtsbildes» (Egon Flaig) – nämlich Ernst Nolte, Andreas Hillgruber, Michael Stürmer und Klaus Hildebrand – «massenmedial» und denunziatorisch in Anschlag gebracht. Habermas wollte einerseits die wissenschaftliche Beweisführung angreifen, indem er das «verkrümmte, verstümmelte oder schlankweg suggerierte Zitat» (Egon Flaig) seinem Gedankengang vorschrieb. Andererseits unterstellte Habermas, dass «Querdenker Nolte» (Egon Flaig) die Einzigartigkeit der Shoa bestreite und ihre Bedeutung durch den Vergleich in Frage stellen wolle. Althistoriker Egon Flaig wirft Habermas 25 Jahre nach dem sog. «Historikerstreit» vor, dass es keinen «semantischen Gerichtshof» gäbe, dessen selbstermächtigte Rationalität weder ein Selektionsprivileg noch ein Denkverbot legitimieren könne. Wer wolle schon verbieten, «einem Geschehnis Bedeutung zu verleihen» oder anordnen, «einem anderen Geschehen Bedeutung zu entziehen»? Wahrheitsregeln, die das Verstehen gegen den Versuch zur Sakralisierung wissenschaftlicher Singularität aufböten, seien notwendig, um gegen den Sog der «Mainstreamisierung», der die Radikalität der Dekontextualisierung und Relativierung vorantreibe, alle Kräfte aufzubieten: Werde erst das Besondere zum Mythos der Unantastbarkeit, der sich selbst als Erkenntnisproblem ausschliesse, dann folge daraus schnell die Negation der Vergleichbarkeit. Diese geistige Schranke gleiche der Haltung, nicht nur eine prinzipiell das Denken bestimmende, neue zweck- und zielgerichtete Mythenbildung aufzubauen, sondern wie Dan Diner den «empirischen Grenzfall mit dem logischen» zu verwechseln. Diner habe nicht gewusst, «was eine historische Erklärung» sei. Der Kreis solcher Historiker würde sich täglich vergrößern, die mit Denkverboten eine «mythogene Bricolage» betreiben wollen: Dabei werde von vornherein die «Durchschlagskraft der Massenmedien einkalkuliert» und die «medial legitimierte Anwendung von moralischem Terrorismus» eingeplant.

## Kapitel 11

Mythenbildung und

«Hunde-Modelle»:

Experimentelle «Verkehrsregelung»  
und deformierte Erinnerungen



## Ägypten und Griechenland: «Ontologienpluralismus» und Modelle rigorosen Andersseins

Wer mit ideologischen Scheuklappen nur Hunde im Blick hat, der findet in der Bibel in der Tat nicht mehr als ca. sechsundvierzig Stellen. In der verengten Diskursrückschau fällt dort ihre absolute Nebenrolle auf: Bedenkenlos urteilte ein Historiker, der sich zugleich als betroffener Hundeliebhaber ausweist, sofort mit «biblischer Hundefeindschaft» und «christlicher Hundeverachtung» (Wolfgang Wippermann). Domestizierte und wilde Tiere, deren «Allgegenwart» über Jahrhunderte im Alten Orient, Ägypten und in Griechenland selbstverständlich war, gehörten zum Gottesbund. Und als «Gefährten und Feinde» (Bernd Janowski) bildeten sie über die Traditionsbrüche im 19. Jahrhundert hinaus den «innersten Kreis der menschlichen Umgebung» (John Berger). Vornehmlich zeigte das Verhältnis zwischen Mensch und Tier in den archaischen Hochkulturen, im antiken Kosmos und im mittelalterlichen «Ordo» ein magisches Denken in Mythen und Symbolen.

Exemplarisch ist ein raumgreifender Bildtopos in der Mythologie Ägyptens und Griechenlands vertraut: Das bekannteste Beispiel der mythischen Ureinheit, die rätselhafte Sphinx in der altägyptischen Geschichte, veranschaulicht die statuarische Verbindung von Menschenhaupt und Tierleib, denn der Triumph des Menschen und Königs resultierte aus der mythisch-religiösen «Beherrschung und Einverleibung» der gewaltigen Tiermächte der Vorzeit» (Arne Eggebrecht). Mit Beginn der historischen Zeit wird dagegen bei Götterbildnissen der entgegengesetzte Weg eingeschlagen. «Ihr Körper ist nun menschengestaltig, aber der Kopf bleibt der eines Tieres, so dass das unberechenbar Mächtige weiterhin dominiert» (Arne Eggebrecht). Die wahre Gestalt bleibt ein «geheimnisvolles» furchtsames Zeichen gegenüber der natürlichen Umwelt, in der sich aber zeige, dass die «Mischform» im «Prozess der ›Vermenschlichung der Mächte‹ wurzelt» (Erik Hornung). Das ist allerdings eine interessante These, weil die biogenetische Grundregel für die menschliche Phylognese bzw. Ontogenese Stadien des «Noch-nicht-Menschseins» und «Menschseins» nicht ausschließt.

Was das antike Ägypten letztlich im Innern einte und durch Besonderheiten der tiergestaltigen Götterwelt von der Außenwelt trennte, kennzeichnete einen «Gegensatz zwischen griechischer bzw. römischer Religion auf der einen und ägyptischer Religion, versinnbildlicht im Tierkult, auf der

anderen Seite» (Stefan Pfeifer). Aus der Gegenwartsperspektive könnte das heißen, dass die ontologische Differenzierung zwischen Mensch und Tier hier hermeneutisch ihren Ursprung hatte. Aus dem Status der «desertierten Zwangsarbeiter» (Jan Assmann) im Exil und in der Diaspora erwachsen Antriebe zur fortwirkenden Distanzierung, die im israelitischen Volk nicht nur das Gedächtnis von Eigenständigkeit, Erfahrungsweisheit, Geschlossenheit und Glaubensgewissheit bestärkte, sondern ebenso das rigorose Anderssein durch die Offenbarung des wahren Gottes in einer «theopolitischen Aktion» (Daniel Krochmalnik) im Buch «Exodus» unterstrich: Der «Exodus als Erinnerungsfigur» half nicht nur – wie Jan Assmann hervorhebt – eine «gedächtnisprägende Erinnerungsgemeinschaft», Volkswerdung und Gesetzgebung zu begründen, sondern klärte «ohne Zweifel die politische Identität Israels» (Daniel Krochmalnik). Diesen Eindruck bestätigt Piotr Kochanek, indem er ausführt, das Gottesberg-Bild des «heiligen äußersten Nordens ist im Bild des Tempelberg transformiert worden». Insofern sei das «ganze Alte Testament als palästinozentrisch» anzusehen und stelle die «erste Pilgerfahrt zum heiligen Berg» dar.

Die «Wüste» der sinaitischen Halbinsel, in die Moses geflohen war, wurde zum gewaltigen Symbol und mythischen Ort der «Reinigung», damit des «Andersseins»: Im «Land zum Verschmachten» (Dtn 8, 15), das den sagen- wie legendenhaften Grund der «Exodus-Sinai-Erzählung» (Niels Peter Lemche) liefert, kehrten sich die Israeliten vom Götzendienst ab. Aus historisch-kritischer Sicht beurteilt spiegelt dieser Vorgang im Pentateuch freilich weder einen «geschichtlichen Bericht» noch eine «geschichtliche Rekonstruktion der Vergangenheit» (Niels Peter Lemche) wider. Gänzlich frei von wissenschaftlichen Zwängen, aber narrativ maßgeblich autoritativ, im «Höhepunkt der Erzählung», der den «Erzählfaden vom Exodus bis zur Einwanderung» (Niels Peter Lemche) ins Land Kanaʾan unterbricht, entschieden sich die Israeliten auf dem extraterritorialen Boden im Sinai für den wahren Gott. Unter dem «Kommando des Gottes und seines Propheten», wie Jan Assmann in seinem Buch «Das kulturelle Gedächtnis» formuliert hat, wurden existentielle Zeichen von Gottes Allgewalt durchgesetzt.

Die Israeliten erlebten während ihrer vierzigjährigen Wanderung in der Wüste einerseits Einsamkeit, Stille, Sünde, Versuchung und Umkehr, andererseits auch eine Reihe von Gottes Großtaten, Weisheiten und Wundern. Deren kollektive «Wahrnehmung» stiftete neue Gemeinsamkeiten unter denen auf dem Wüstenzug Geborenen und gab ihnen gegenüber ihren Vorfahren Anstöße zur Einsicht, ordnete sie dem Gerechtigkeitswillen Gottes unter und verpflichtete sie zum ewigen Gedenken und zur

Folgsamkeit Gottes. Welterschließende Erfahrungsorientierung auf dem Weg ins Land der Verheißung leisteten somit die Sinai-Gebote, die im Land Kana'an herausragende kulturelle Entwicklungsdienste für Gemeinschaft, Zusammengehörigkeit, Bundesschließung, Wirklichkeitsverständnis und Weltbild vorgaben. Moses hatte ausdrücklich Gottes Herrlichkeit (Ex 40, 35) erbeten, um sie mitten im Lager Israels wohnen zu lassen. Diese Wohnung in des Volkes Mitte (Ex 25, 31; 35, 29) entsprach dem «jerusalemozentrischen Allerheiligsten» des Offenbarungsberges, denn es «nährte die Zionssehn-sucht» (Daniel Krochmalnik). Als normative Sinai-Vergangenheit wurde sie zum existentiellen Gemeinschaftsbewusstsein, zum willensstarken Überlebenskonzept und zur kulturellen Abgrenzungsstrategie. Aus der «Religion als Widerstand» (Jan Assmann) entwickelte sich im östlichen Mittelmeerraum nicht nur die Negation anthropomorpher Gottesvorstellungen, sondern es wäre auch «unter den geistigen Voraussetzungen der achsenzeitlichen Höhe, der ägyptische Geist ins Bleiben gekommen» (Ulrich Mann).

Die Bandbreite der biblischen Formulierungen für den einen Gott kann mit der Prophetie des 8. vorchristlichen Jahrhunderts (Jes 2, 17–18) beginnen, mit der sich die Kritik an der Zuwendung zu anderen Göttern durchsetzte. Wichtig wurde die Verbotsformulierung, die für Israel im ersten Dekalog-Gebot (Ex 20, 3; Dtn 20, 7) die Existenz anderer Götter zugunsten des Einen ausgrenzte. Erst diese geistige Raum- und Bindungserfahrung in der Wüste als eine normative Vergangenheit verpflichtete einerseits zur Erinnerung im «Gelobten Land» und andererseits zum Jerusalem-Gedächtnis während des Aufenthalts im babylonischen Exil. Was sich in inneren und äußeren Lebenserfahrungen «erhärtet» hatte, trotzte fortan dem Vergessen: Israels Stämme traten nach dem zweiten Exodus im Jerusalemer «Kultheiligtum der Amphiktyonie» (Ulrich Mann) in Jahwes vergegenwärtigtes «personhaftes Treuverhältnis», das einen exklusiven Bund erforderlich machte, der in seiner «extremen Gegnerschaft zu allen andern Göttern» (Ulrich Mann) erkannt wurde. Hellas und Israel wurden «zwei große Paradigmen achsenzeitlicher Denkmöglichkeiten», die «diese beiden diastatischen Elemente in einer harmonischen Ganzheit» (Ulrich Mann) der Heilsgeschichte zusammenfügte.

Dagegen zeigen Gestaltwerdungen und «Mischgestalten» ägyptischer Götter stets eine «schwankende Ikonographie», so dass weder die «wirkliche Gestalt einer Gottheit» noch deren Bild den «ganzen Reichtum ihres Wesens erfassen» (Erik Hornung) kann. Ihre mythologischen Mischformen begrenzen allerdings wegen der Anzahl einen Progressus zum Pantheismus als «Allvergöttlichung» (Erik Hornung): Erstens geht der



ägyptische «Schöpfergott» nicht in ihr auf, sondern die Darstellung der «sichtbaren und unsichtbaren Machtzeichen» deutet nach Hornung allein auf «Wirkung», die im «Duft» und «Glanz» die «Anwesenheit ägyptischer Gottheiten verrät». Zweitens manifestieren ägyptische Mythen, denen vermutlich ein uraltes «ontologisches Denkmodell» (Heike Sternberg) als der griechischen bzw. römischen Bild-Synthese zugrunde liegt, in der Kulturgeschichte nicht nur eine andere natürliche Ordnung, sondern ein spezifisch sinngebendes Anderssein. Gerade diesen Aspekt unterscheidet Kurt Hübner metasprachlich noch zwingender zwischen Wissenschaft, Mythos und Religion, indem er meint, dass der Mythos «offenbar auf einer ganz anderen Ontologie als die Wissenschaft beruht». Der «innerhalb des Mythos Denkende» könne dessen ontologische Verfassung gar nicht formulieren. «Ontologienpluralismus», nämlich das Wirklichkeitsverständnis mehrerer Ontologien, treffe ebenso für die Wirklichkeit der christlichen Religion zu: Das «Unbekannte» im Wesen des Menschen, das Animalische, Unbekanntes, Unbeherrschtheit und Triebhaftes nicht ausschließt, enthält Zeichen, deren «Kraft», «Stärke», «Macht», «Furcht», «Ehre» oder «Anerkennung» in Gott verborgen sind. Heißt es nicht, die Geschichte des Menschen mit Gott wird «kein Auge gesehen und kein Ohr gehört» (1 Kor 2, 9) haben?

Kulturtransfers unterstreichen im Mittelmeerraum häufig Grundstrukturen des magisch Besonderen: «Heilige Hunde» sind insofern Beispiele religiöser Verehrung und interkultureller Deutung in der Antike. Auf Felsbildern vom Nil sind Hundedarstellungen aus der Zeit vor fast 5.000 Jahren nachgewiesen. Den Wandbildern nach bevorzugten Vornehme im Alten Reich Ägyptens einen Modehund, der jedoch nur als Idealbild sichtbar ist. Diese Idealvorstellung vom schwarzweiß gefleckten, «stehorigen, ringelschwänzischen Windhund» (Arne Eggebrecht) in einer nahen Felsnekropole der «Stadt Assiut (wörtlich «Wächter») aus der 6. Dynastie (2650–2190, 3.–6. Dyn.) – ebenfalls von Joachim F. Quack mit dem «Speienden Hund von Assiut» erwähnt – schwächt sich ab im Mittleren Reich im Bild des Hundes mit Kipp- und Hängeohren sowie kaum noch eingedrehter Rute. Schoßhunde mit extrem kurzen Beinen haben seit dem Alten Reich eine Entwicklung zur Brachymelie durchgemacht. Im Neuen Reich überwiegen jagdhundartige Tiere mit behararter, offen getragener Rute. Nach Aussage des Artikels «Der Dackel des Pharaos» im «Spiegel» vom 29. November 2010 hatte der Abenteurer Jacques de Morgan 1897 den größten Caniden-Friedhof in einer altägyptischen Höhle entdeckt; in Sakkara liegt unter dem Tempel des Anubis ein Kultraum, in dessen Felsenkeller die Überreste der geopfertten Hunde mumifiziert oder einbalsamiert gefunden wurden.

Dass den Hunden in Ägypten eine göttliche Verehrung entgegengebracht wurde, scheint nur in einigen Bezirken des Nilgebietes verbreitet gewesen zu sein. Beziehungen zum Kultus des Sirius-Sothis und dem des Anubis sind überliefert. Der Aufgang des Sirius, bekannt als Hundstern für den Stern Sirius im Sternbild «Großer Hund», war im Volksglauben mit dem Übertreten des Nils, der das Land bewässerte, verankert. Die Verbindung mit Anubis, dem Gott, der das Einbalsamieren überwachte, die Toten und die Gräber schützte, unterstrich den Charakter des wachsam, schützenden Hundes. Wichtig ist die Hundestele Antefs II. (2065–2016 v. Chr.), eines Pharaos der 11. Dynastie, «berühmt als einzigartiges Dokument des ägyptisch-nordafrikanischen Sprachkontaktes» (Thomas Schneider). Die vier libyschen Hunde, denen ein Diener zugeordnet ist, tragen nicht nur fremdsprachige Eigennamen, sondern «erinnern an die Prominenz von Jagd-, Wach- und Kampfhunden» (Thomas Schneider). Genaue Forschungen ergaben, dass sie auf der Hundestele als «Statussymbol des wehrhaften thebanischen Königs erscheinen, der als «König der Hunde»» (Thomas Schneider) geradezu zum Vorläufer dessen wurde, der dann als König der Pferde das ägyptische Neue Reich beherrschte.

Das Tier-Mensch-Thema eröffnet immer wieder überraschende Aspekte und in übergreifenden Perspektiven Versuche ägyptologischer «Umwertungen». Aus den Gründen setzt die hieroglyphische Aura unbedingt die «Kenntnis der Bildsprache» oder die altägyptische hieratische «Sprache der Mythologie» (Katalog 5, Einleitung) voraus: Als erstes ist die Hieroglyphenschrift ein in der Priesterschaft übliches Verständigungsmittel, dessen Bildzeichen sich von den aus ihnen entwickelten Lautzeichen durch einen kleinen senkrechten Strich unterscheiden. Ihre «Symbolschrift» hätte selbst – in erläuternder Kurzform – polemisch bloßstellende Impulse gebündelt, mit denen sie u.a. literarische Ist-Zustände hätte «entlarven» können. Wahrscheinlich hätte die interpretierte Geschichte von Hieroglyphen eines mythologischen Vorbildes dann die Satire gegen Verzerungen des Menschseins zum Einsatz gebracht. Vielfach kommt jedoch darin die Rückübertragung moderner Aspekte zum Ausdruck. Denn «Schriftunkundige» oder Unwissende – so ein Beitrag bei Arne Eggebrecht – hätten möglicherweise – wie im kommunikativen Comicstrip – «satirische Bildergeschichten aus dem Tierreich» nachvollzogen. Sind das entscheidende soziale Antriebe für menschlich aufbegehrende Verhaltensweisen oder neue geweckte «Bedürfnisse»?

Kritisches Abwägen ist erforderlich: Unwahrscheinlich erscheint aus diesem Grunde eine altägyptische Wirklichkeit, als hätte sie in sich kritische

Freiheiten einer Wechselwirkung zwischen dem Pharaos und seiner Gefolgschaft ausgetragen. Der König hatte seine Herrschaft zum absoluten Wohl seines Landes auszuüben. Neben offiziellen religiösen Staatskulten existierte noch eine Religion des einfachen Volkes. Welche Rolle spielte in diesem Leben die Kunstform der Satire? Die «Satire» (lat. «satura») soll eine Schöpfung römischen Geistes sein, nicht ein griechisches «Satyrn»-Phänomen. Wenn diese angebliche altägyptische Zeitsatire eine kurze Periode der antitraditionellen Amarna-Zeit typisiert hätte, dann wäre darin eine früh aufbrechende freiheitliche Polemik gegen hieroglyphische Deformationen mit der Tendenz zur Richtigstellung zu vermuten. Ebenso wäre aus sozialen und didaktischen Gründen eine «Verschiebung» oder «Übersetzung» von der hieratischen auf die demotische Sprachebene vorzusetzen. Wären dann hieroglyphisch disparate Mischgestalten, vornehmlich in der abgebildeten Einheit von Tier-Mensch-Sinngebungen, insbesondere schon objektive Determinanten der «Amarna-Zeit», um gegen kulturelle Überformungen Abwegiges oder Gegensätzliches in aggressiver Strategie aufs Korn zu nehmen?

Im Neuen Reich Ägyptens (1554/51–1080) ist in einem Grabrelief der Amarna-Zeit um 1350 v. Chr. das Thema des Triumphzuges in einem erzählenden Bildfries abgebildet. Die alte Triumphidee hätte in der bildenden Kunst bis in die Neuzeit fortgewirkt (Katalog 5, Abb. 119): Der verherrlichte König, der angeblich über seine Feinde triumphiere, lässt sich unter der Strahlensonne Atons als Triumphator (mit Königin und Prinzessin?) im Kampfwagen feiern. Das Gefolge erscheint entweder im Gestus der Unterwürfigkeit oder in szenischer Huldigung, indem es den Ruhm des Pharaos verkündet. Präsentiert dieses ägyptische Bildbeispiel sowohl einen «gänzlich unkriegerischen König mit Frau und Tochter» als auch im «Vergleich mit der Tradition eine satirische Doppeldeutigkeit»? Ein anderes Triumphalmotiv – eine eher zufällig ausgewählte Bildfolge – würde in «satirischer oder doch zumindest parodierender Absicht in der ägyptischen Kunst» die «Vorführung der geschlagenen Feinde» zeigen (Katalog 5, Abb. 125): Danach würde das aus der Tempelkunst überlieferte amimetische Thema die Gefangenen in Relation zum «satirischen Mensch-Tier-Vergleich» (19./20. Dynastie: 1306–1070 v. Chr.) vorstellen. Ohne Funktionalitäten bestimmten Wissens interaktiv zu überwerten, besteht eine Differenz zwischen der Bildvorstellung, die zum einen mit der Mehrdeutigkeit, der Vielschichtigkeit oder dem Geheimnis handelnder Tier-Menschen verbunden ist. Zum anderen spiegelt sie eine tierisch-stilisierte Unterlegenheit wider, die eine voneinander getrennte Körperlichkeit zeigt. Was soll ihre «Vorführung» in körperlich-eigenständiger Tier-Wirkmacht aussagen?

Soziale Informationen und Instinkte des Hundes sind vielen Tieren und Menschen ähnlich, insbesondere die Stimmen-Wahrnehmung, das Reiz-Reaktion-Verhalten, die Emotionen und der basale «Eigensinn» sind beim Hund sehr fein entwickelt. Rückkehrer Odysseus wurde in seiner Verkleidung als Bettler nur von seinem 20 Jahre alten Hund «Argos» schweifwedelnd erkannt, der dann aufgrund seiner Schwachheit Haupt und Ohren zufrieden gesenkt habe. Domestizierte Hunde fallen durch instinktsichere Eigenarten auf, weil ihr Spürsinn weder die Stimme ihres ersten Herrn noch die ihrer ersten Umgebung zu «vergessen» scheint. Wahrscheinlich sind vor über achtzig Millionen Jahren gemeinsame Vorfahren von Hund und Mensch anzunehmen, die in griechischer Vorstellung zumindest das Differenz-Urteil bestätigten: «Das Erinnerungsvermögen des Tieres ist begrenzt» (Gary Steiner).

Homer klassifizierte Hunde nicht nur nach ihren Aufgaben. Der zahme Hund versinnbildlichte ebenso «Treue» und Folgsamkeit, so dass der Herr ihn verwöhnte. Haushunde bekamen von ihm einerseits einen Eigennamen, mit dem sie sich als treue Wächter des Anwesens verhielten. Im metaphorischen Sprachgebrauch entstanden andererseits Vorstellungen, in denen Fähigkeiten wie Anhänglichkeit, Folgsamkeit und Wachsamkeit der Menschen mit Hunden identifiziert wurden. Pejorative Charakterzüge kennzeichneten am Beispiel Homers die Menschenfresserin «Skylla», die in der «Odyssee» ein Mischwesen aus Frau und wilden Hunden imaginierte. In der antiken Vorstellungswelt überwogen sie als dreiste, schamlose, gierige, lasterhafte, gemeine oder kriecherische Wesenszüge, eben «hündische» Wesensarten, die Frauen im Vergleich mit Hunden als Schimpfworte nachgesagt wurden. Die «Fokussierung auf den sexuellen Aspekt» ist nicht auf die «lateinischen Autoren beschränkt, sondern lässt sich ebenso im griechischen Osten finden» (Susanne Moraw): «Hunde» signalisierten hauptsächlich vom männlichen Standpunkt aus die weibliche Sexualität, Verführung und «Unreinheit». Juden, Griechen und Römer lösten Grenzen zwischen Mensch und Tier zugunsten zweier Körper auf oder veranschaulichten im Analogiemodell «Mischwesen», die menschliche und tierische Züge in einer Person vereinten.

Aggressive und instinktive Verhaltensweisen dienten ebenso dem Vergleich mit Hunden. Griechische Tragödiendichter nutzten auf diese Weise emotionale Bezüge zu Erinnyen (Furien). Walter Burkert verweist auf Orestes, der einen Fall von «Krankheit» personalisiere. Diese sei «als Ansturm von Dämonen ausgemalt. Die Erinnyen sind vorgestellt wie Raubtiere, «Hunde», die sein Blut aussaugen, seine Lebenskraft auszehren wollen».

Orestes repräsentiere einen Modellfall für «Mordsühne», jedoch sei das «System der Reinigungen im archaischen Blutrecht der Griechen nicht als solches ›babylonischer‹ Import». Diese Migrationsgeschichte der Hunde bedarf immer wieder neuer und klärender Fragestellungen.

Interkulturelle Kontakte waren Ausdruck vielschichtiger irrationaler Möglichkeiten, die das Mittelmeer den Griechen im Orient und den Orientalen im ägäischen Raum geboten hat: Kaufleute, Händler, Handwerker, Söldner, Magier, Wanderpriester, Gelehrte, Übersetzer, Künstler und Piraten runden ein Bild ab, dass viele Kommunikations-, Wissens-, Vermittlungs- und Adaptionswege darbot. Es ist kein Wunder, dass griechische Kult-Mysterien ägyptische und graeco-orientalische Gottheiten im Bild-«Synkretismus» darstellten, die mit den alten Göttern identifiziert wurden. Hundefriedhöfe unterstützen den Zusammenhang, denn Günther Lorenz analysierte, dass Hundetötungsrituale in der griechischen Religion die Handschrift kleinasiatischer Einflüsse aufwiesen. Mit ihnen verknüpfen sich Gedanken des Ersatzopfers, das anstelle des von Krankheit bedrohten Kindes, vielleicht zugunsten der Mutter, den lauernden Mächten preisgegeben werden sollten. Nachweise für eine stärkere «Oriental superstition» (Walter Burkert) wurden im griechischen Kult seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. erhärtet. Auf die babylonische Heilgöttin «Gula» von Isin, der «großen Ärztin, azugallatu», die durch Hunde «Krankheiten sendet und auch wieder wegnehmen kann» (Günther Lorenz), beziehen sich drei babylonische Bronzefiguren, die einen betenden Mann, gefolgt von einem großen Hund, dem Heraheiligtum von Samos zuzuordnen sind. Für Burkert ist das ein Kulturtransfer von Mesopotamien nach Samos, denn «heilige Hunde» und «Hundeopfer» (Walter Burkert) gehören zu ihrem Kult.

Mit Asklepios, Sohn des Apollon, verbinden sich ebenso markante Kultbedeutungen heiliger Schlangen und Hunde. Neben dem Goldelfenbeinbild im Tempel von Epidauros stand ein Hund, wie Walter Burkert in seinen Publikationen dargelegt hat. Heilige Hunde hätten auch die Asklepiosöhne auf einem in Epidauros vorhandenen Weiherelief begleitet. Der Mythos überliefert, Asklepios sei auf dem Kynortion-Berg ausgesetzt, dann von einer Hündin ernährt, aber von Jägern bzw. «Hundeführern» gefunden worden. Man nannte den Heros bzw. Gott Asklepios auch «den Arzt»: «Asklepios ist ein verselbständigter Aspekt Apolls, sein Name entspricht einer semitischen Bezeichnung seiner Rolle als ›Heiler mit dem Hund‹» (Günther Lorenz). Eine Bestimmung in der «Lex sacra» des 4. Jahrhunderts v. Chr., die dem Asklepios-Kult in der heiligen Stätte von Piräus galt, enthielt ein vorbereitendes Opfer für «Hunde und

Hundeführer» (Walter Burkert): Heilung Suchende hatten Voropfer in Form von drei Kuchen darzubringen für Maleatas, Apollon, Hermes, Iaso, Askeso und Panakaia. «Hunde und Hundeführer», die Empfänger eines Voropfers, kommen auch in einer «grotesken Kultparodie beim Komiker Platon vor» (Walter Burkert). Es ist nicht überraschend, dass Hunde im Heiligtum des Apollon zu Delphi keine Duldung fanden, dagegen aber «am Fuß der Akropolis von Athen» (Günther Lorenz), dem Burgberg mit dem heiligen Tempel. Mythisches und rationales Denken, das den Griechen vertraut war, entwickelte sowohl in der klassischen Periode als auch seit den hellenistischen Anfängen eine noch schärfere geistige Differenzierung. Dadurch wurde das Verständnis griechischer Wissenskultur gegenüber ägyptischen Transfers bzw. Übereinstimmungen mit altorientalischen Erzählmotiven von Götter-, Helden- und Menschenhandlungen abgegrenzt, denn «Wahrheitssuche und Rationalität» wird – allzu hochtrabend – dem «altorientalischen Umgang mit dem Wissen» (Barbara Patzek) einfach abgesprochen.

Einige Beispiele erhellen zwiespältige und ablehnende Bewertungen. Cicero verneinte grundsätzlich die Tierverehrung wie die des Hundes als «negatives *exemplum*» (Stefan Pfeifer). Caniden, darunter die «Hundeartigen» wie Schakal, Wolf und Wildhund, veranlassten Betrachter in kultureller Distanz eher zu ironisierenden Bewertungen der Götter: Spöttische Urteilskraft zeichnete den «antiken Voltaire», den griechischen Kyniker bzw. Satiriker Lukian aus, denn er kritisierte – wie die Polemik vieler anderer auch (Philo Decal 79; LegGai 139; Sib 5, 279; Artapanos frgm. 3) gegen die ägyptische Theriolarie – die volkstümliche Götterverehrung in der «Mischform». Skeptisch äußerte sich Lukian, als der tadelnde Momos die in seine «Götterversammlung» («*Deorum concilium*») eingedrungene ägyptische Gottheit mit den Worten «in Leinen eingewickeltes Hundsgesicht» hänselte. Poseidon hatte sich ohnehin beschwert, dass er in der Rangordnung unter dem «hundsköpfigen Ägypter» eingestuft sein sollte.

Vernunft drückte in der Perspektive der «Ersten Person» reflexives Denken, das implizite Abwägen von Wertungen oder ein begriffliches Bewusstsein aus. Der «europäische» Vernunftbegriff entwickelte seit dem achten vorchristlichen Jahrhundert in Griechenland zunehmend eine beschreibende Präzisierung, die den Menschen – in mythisch Unbekanntem mit seinen seelischen Kräften und Fähigkeiten – erkundete. Damit begann eine «Geschichte der Selbstthematisierung des Denkens» (Ulrich Barth), die schon bei Homer den Menschen in seiner Dynamik herausgefordert hatte: «Es handelt sich um das «Erfassen einer Situation»» (Ulrich Barth); denn

Wahrnehmung und Einsicht können sowohl vertiefte innere Erkenntnis gefährden als auch konkrete Willensakte steuern. Platon suchte über die Hypothese tragfähige Prinzipien zu erhalten. Ferner bestätigte er «religiöse Impulse des orphisch-pythagoreischen Seelenglaubens», indem er für ihn die «einzige Alternative zum traditionellen Mythenglauben Homers und der Volksreligion darstellte» (Ulrich Barth). Somit ist Platons eigene Religion der «philosophische Monotheismus» (Eduard Zeller), in dem die Gottheit mit der Idee des Guten wesentlich zusammenfällt. Dadurch habe sich im Abendland – wie Barth ausführt – in der «Intuition seines Ursprungs fundierte Letztbegründungsdenken» die Differenz von Vernunft und Verstand gefestigt.

## «Deutscher Hellenismus» und dionysische Gegennorm: Kynische Frechheit und christliches Armutsideal

Antike und Christentum haben über den wissenschaftsgeschichtlichen Kreis der Gräzisten, die bis ins 18. Jahrhundert hinein die Einheit von Philologie und Theologie verklärt haben, der Alten Welt die griechische Autochthonie vorgebildet, erhalten und hochstilisiert. Überzeugte Gräzisten bevorzugten Eigenständiges der hellenischen Praktik, indem sie Werke der griechischen Literatur kanonisierten, d.h. aber auch, dass sie in Schulen und Universitäten ein «relevantes» Griechentum vermittelten – graeco-zentrisch, «rein» und damit möglichst frei von fremden Einflüssen. Bereiche des Lebens, die Formen religiöser Volkskultur überlieferten, gehörten nicht in den Kanon der Sublimierung. Enggeführte Vorstellungen einer einheitlichen Geschichte verloren an Gewicht und stattdessen wurde der Bild-Synkretismus der Vergangenheit durchweg bunter: Das «Andere» durfte «Geschichte machen».

Sind heute nicht gelehrte Auffassungen wie die zur Zeit der Romantiker aktuelle, griechische Klassizität in Frage zu stellen und das «reine» Hellenismus unter dem Einfluss kultureller Wechselwirkungen des Orients zu beurteilen? Was als Menschenmögliches unter dem Sternenhimmel des Orients entstanden war, befruchtete als «Orientalisches» offensichtlich antike griechische «Lernprozesse»: Anderes, Fremdes, Unbekanntes oder «Reizvolles» vermochten im Kulturaustausch immer interessante Impulse auszulösen. Indische, vorderasiatische und ägyptische Einflüsse im archaischen und klassischen Griechenland fanden seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, in der sich die Philologie von der Theologie emanzipierte, Befürworter in den Reihen der Altertumswissenschaftler. Apologetik erzeugte Wichtigkeit, Abgrenzung und Distanz, aber Kritik im Geist der Aufklärung rief Kontroversen hervor. Nicht nur in Weimar, dem «deutschen Athen» im Blickwinkel von Anna Louise Germain de Stael-Holstein (1766–1817), hatten griechische Religion, Philosophie und Literatur den Gipfel der Klassizität mitgeformt, sondern genauso in Deutschland von außen der «neuen Griechen-Begeisterung» (Norbert Miller), der Kontinuität des geistigen Lebens und der Begeisterung für politische Freiheit, wichtige Impulse verliehen.

Drei bemerkenswerte Entwicklungen, die das Wissen über Herkunft von Volk, Sprache und Kultur in größeren Horizonten mitbestimmten, regten an zu Neubewertungen der deutschen Literatur- und Geistesgeschichte: Als erstes erhielten Nation und Volk den Rang lebendiger Organismen, die in seelisch-geistiger Einheit zur Bildung von Humanität verpflichteten.



Sprache war nicht nur göttlichen Ursprungs, sondern Ergebnis einer historischen Entwicklung. In zweiter Hinsicht überzeugten Erkenntnisse der vergleichenden indoeuropäischen Sprachwissenschaft, weil sie die «Allianz von Griechen, Römern und Germanen zu stärken und die Semiten in eine andere Welt zu verweisen» (Walter Burkert) schien. Sprachen- und Kulturvergleiche erschütterten jedenfalls Vorstellungen von hermetischen Kultursystemen und dem reinen Griechentum. Ein dritter Aspekt ist zwingend: Im Weimarer Klassizismus kommt es im Vorfeld des erneuerten «archäologischen Diskurses», der nach 1830 als «Diskurs über materielle Objekte» einen Umbruch erfuhr, zum großen Konflikt, der die «erstrebte Synthese von Klassizismus und Altertumswissenschaft» (René Sternke) auflöste. Darin manifestierte sich ebenso «der Widerspruch von Historizität und klassizistischer Modernisierung». Diese Ansätze sind weiterführend, denn der «historisch-hermeneutische Zugang» eröffnete moderne Wege zum «situationsbedingten Vermittelt-Sein des kulturellen Wissens» (Barbara Patzek), während die ideengeschichtliche Perspektive um des selbstbezogenen Kulturverständnisses willen das Eigenständige in der Polarität von Eigenem und Fremden legitimieren konnte. Was wäre schon durch methodische Wahrheitssuche überzeugend, wenn in einer «zur autistischen Selbstbeziehung neigenden Betrachtung» (Robert Rollinger/Christoph Ulf) Parteilichkeit zusammen mit Rechthaberei auftrumpfte.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam es zum Streit zwischen den Parteigängern einer zeitlos gültigen Antike und denen einer Emanzipation gegenüber der Antike, denn die Begriffspaare «Erneuerung und Wiedergeburt» oder «Nachahmung und Schöpfung» enthielten im Begriff der Mimesis den des literarischen Vorbildes und den einer Autorität, an dem sich Poesie und Kunst schöpferisch zu orientieren hatten. Fiktionale Möglichkeiten jenseits des real Wahrgenommenen waren statthaft, wenn die Wirklichkeitserfahrungen von vernünftig Vorstellbarem handelten, die Absurdes, Alogisches und Irrationales ausschlossen. Im Prinzip galt das für den Begriff der Natur, so dass die künstlerische Nachahmung vornehmlich eine «imitatio naturae» sein konnte: Gegen eine transhistorische Mustergültigkeit der Antike sprach nun die Entwicklung der Naturwissenschaft, die dazu anregte, selbst schöpferisch zu werden.

«Nachahmung der Alten» forderte Johann Joachim Winckelmann 1766 zur Formung einer harmonischen Gesamtpersönlichkeit in seiner Pionierarbeit «Versuch einer Allegorie besonders für die Kunst», indem er sie als den einzigen Weg beschrieb, «um unnachahmlich zu werden». In der «Geschichte der Kunst des Altertums» (1764) formulierte er den Kunstkanon

des Ganzheitsideals, der die Schönheit eines idealischen Griechentums in den griechischen Statuen durch «edle Einfalt» und «stille Größe» erfassete. Winckelmann war der Begründer der klassischen Archäologie und einer vorbildlichen Kunstbetrachtung, so dass er wie der Verkünder eines Glaubens angesehen wurde. Literaturhistoriker Hermann August Korff (1882–1963), ein wichtiger Verfechter der geistes- und ideengeschichtlichen Richtung in der deutschen Germanistik, verdichtete die «ganze Tendenz des deutschen Menschen, sich wie ehemals mit dem Christentum, so jetzt mit dem klassischen Hellenentum zu durchdringen und gerade durch eine Auseinandersetzung mit ihm zu seinem eigensten Wesen zu gelangen», in dem von ihm erhobenen Anspruch des «deutschen Hellenismus». Aby Warburg bescheinigte schließlich der «klassisch-veredelte[n], antike[n] Götterwelt», dass sie eine «Neuschöpfung der gelehrten humanistischen Kultur» sei. Diese ««olympische» Seite der Antike musste ja erst der althergebrachten «dämonischen» abgerungen werden».

Korff spricht von einer Gemeinsamkeit, die sich in dem «Höhepunkt der Goethezeit» mit dem «Höhepunkt des deutschen Hellenismus» identifizierte. Goethe erläuterte unter diesen Voraussetzungen seinen Standpunkt zur Geburt des Mythos, indem er sich von Georg Friedrich Creuzers (1771–1858) mythologischem Wissen, das hauptsächlich über das «Dionysische» handelte, als einer «wieder unmittelbar erfahrbaren göttlichen Wirklichkeit» (Kurt Hübner) distanzierte. Creuzer hatte der griechischen Antike in seinem 1810/1812 vierbändig erschienenen Werk «Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen» mithilfe vergleichender Mythologie unterstellt, durch Vermittlung orientalischeschulter Priester hätten dort Symbole den Rang religiösen Wissens erhalten. In dem von den Brüdern Schlegel und Novalis in der Zeitschrift «Athenäum» (1798–1800) konzipierten Ideal der «Symphilosophie» und «Sympoesie» (Athenäum-Fragment 125), hatte Friedrich Schlegel auf die symbolische Modernität einer «ganz neue[n] Epoche der Wissenschaften und Künste» verwiesen. Dass Phänomene des Hässlichen als Elemente der modernen Kunst unentbehrlich waren, betonte ausdrücklich Friedrich Schlegel, der William Shakespeare dafür als Kronzeugen heranzog.

Was den seit Platon geltend gemachten Gegensatz zwischen Philosophie und Dichtung überwinden sollte, wandelte sich bei Novalis im «Traum der Lebenskunst, Imagination und Emotionen völlig zu beherrschen, in literarische Wirklichkeit» (Michael Weitz) oder in die «progressive Universalpoesie». Wenige Wochen vor dem Tod Novalis' schrieb Caroline Schlegel an ihren Geliebten Friedrich Schelling, Novalis könne nur Gott helfen,

es «sey zum gesunden Leben, oder zum freudigen Tode. Er hat die Schranken gebrochen». Das romantische Ideal inspirierte fortan Gedanken einer imaginären «Übertragung», einer sich emanzipierenden Ästhetisierung. Katrin Kohls Kommentar, der in Inhalt und Entgrenzung Altes sprachlich-gemischt neu materialisiert und modelliert, «produziert» eine kulturell äußerst gewagte, imaginierte Einbildung: «Die disziplinäre ‹Grenze› wird durch Behälter- und Verbindungsmetaphorik außer Kraft gesetzt, und gefeiert wird eine mit dem ‹Orient› assoziierte Geistesgemeinschaft». Max L. Baeumer hatte schon Recht, als er am Schluss seines Buches schrieb, jeder von ihm behandelte Autor habe den Dionysos-Mythos auf die eigene Zeit «transformiert» und neu gedeutet – d.h. durch den modern-kommunikativen Code «geswicht». Damit unterstrich er in seiner Aussage, die den Hinweis auf das dritte Jahrtausend enthielt, «eine symbolische und sogar wirkliche Wiederkehr des Gottes, die zugleich das Schaffen einer neuen Mythologie bezeichnet».

Creuzer hatte seiner Freundin Karoline von Günderode mitgeteilt, er wolle in die Geheimnisse des Dionysos eindringen und sich mit dem dionysischen Wunderbaum beschäftigen, der «seine Äste von Indien und Ägypten aus in das schöne Hellas ausbreite». Baeumer erinnerte, dass «Creuzers Orientalisierung der griechischen Mythologie und seine Abwertung des klassischen Griechentums und Homers» im «Lager der Klassiker» auf Widerspruch gestoßen wäre. Gegen Creuzers Wertschätzung der orientalischen Symbolwelten bekräftigte Goethe nun sein apologetisches «Glaubensbekenntnis» in einem Brief an Creuzer vom 1. Oktober 1817: «Wir andern Nachpoeten müssen unserer Altvordern, Homers, Hesiods u. a. m. Verlassenschaft als urkanonische Bücher verehren; als vom heiligen Geist Eingeegebenen beugen wir uns vor ihnen und unterstehen uns nicht, zu fragen: woher, noch wohin?» Zusammen mit dem Kunstschriftsteller Johann Heinrich Meyer (1760–1832) und dem Kunsthistoriker Sulpiz Boisserée (1783–1854) bevorzugte Goethe 1816 die Offensive, um Einfluss zu gewinnen, indem sie die Zeitschrift «Über Kunst und Altertum» herausgaben.

Im Zeitalter der Heidelberger Romantik war ein zunächst freundlich gestimmter akademischer Meinungsaustausch über die Mythenforschung zwischen dem Leipziger Gottfried Hermann (1772–1848) und dem Heidelberger Creuzer entbrannt, eingeleitet durch Hermanns Programm «De mythologia Graecorum antiquissima» (Leipzig 1817), dann von beiden genauer dargestellt in den «Briefen über Homer und Hesiodus» (Heidelberg 1818) sowie in der Schrift «Über Wesen und Behandlung der Mythologie» (Leipzig 1819). Philologisch widersprechend reagierte

in Fragen des orientalischen Religionsimports nach Griechenland der Homer-Übersetzer Johann Heinrich Voß (1751–1826) und als erster besonders scharf der Altertumsforscher Christian August Lobeck (1781–1860) – jener in der «Antisymbolik» (Stuttgart 1824/26), dieser im zwanzig Jahre lang erarbeiteten «*Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*» (Königsberg 1829).

Die zentrale Frage, die den «Topos der Autochthonie der griechischen Religion» (Christophe Bourquin) betraf, beherrschte den kulturanthropologischen Vorbildcharakter der Klassizität, den die deutsche Romantik aber im Prinzip abwehrte. So ist es nicht verwunderlich, dass sich Goethes antiromantische Polemik gegen die 1802 von Friedrich Schlegel und Ludwig Tieck veröffentlichten Goethe-Aufzeichnungen des Novalis wandte. Im Gespräch mit Friedrich Wilhelm Riemer (1774–1845), der sowohl von 1803 bis 1812 Mitbewohner in Goethes Haus am Frauenplan als auch Hauslehrer dessen Sohn August (1789–1830) war, äußerte Goethe am 28. August 1808 eindrucksvoll seine Abneigung. Er meinte, im Romantischen «ein Gemachtes, ein Gesuchtes, Gesteigertes, Übertriebenes, Bizarres, bis ins Fratzenhafte und Karikaturartige» zu entdecken. Erst später, am 2. April 1829 im Gespräch mit Eckermann, entwickelte Goethe seine antiromantische Qualifizierung noch markanter: «Das Klassische nenne ich das Gesunde und das Romantische das Kranke».

Vornehmlich sind die Helden zweier «Bildungsromane», die Novalis mit dem Titel «Heinrich von Ofterdingen» und Goethe mit dem Titel «Wilhelm Meisters Lehrjahre» verfasst hatten, persönliche Erzählweisen einmaliger Welträume, Menschengestaltungen, Lebensbereiche und Empfindungen. Der Vorwurf einer Voreingenommenheit Goethes gegen «eine katholisierende Weltsicht, deren dogmatisches Deutungsmonopol sich nicht mit seinem Denken» (Peter Hofmann) vertrug, ist mit Novalis' mystischem Wechselbezug von Innen und Außen, Selbstanschauung und Selbsttätigkeit oder einer Selbstfindung nicht vereinbar. Auf einer höheren Stufe des Geistes erinnert der auktoriale Erzähler im «Heinrich von Ofterdingen» eine den Menschen sowohl bedrohende als auch zu sich selbst bringende Natur. Novalis deutet die erhabene Vertikalität des Berges, die am «Fuße» eine Spiegelachse bildet, zu einer geheimnisvollen Tiefe um, zu einer ästhetisch-poetischen Apotheose, die analog der Weltschöpfung in die Mystik des unterirdischen Berges führt: Magische Evokationspoesie wird zum mythischen Religionsersatz, die den kreativ werdenden Dichter, gleichsam in der Gestalt des Bergmanns, mit der Arbeit an der Natur herausfordert. Die «Neigung der Romantik, zu den vorgeschichtlichen Quellen des religiösen

Empfindens vorzudringen», führte von christlichen Erfahrungen her zu neuen Deutungen, «zu einem Einvernehmen mit den orphischen, eleusinischen, hermetischen Mysterienkulten, in denen die Ursprünglichkeit des mythischen Denkens und damit des romantischen Denkens bewahrt schien» (Norbert Miller). Ist das der mehrstimmige Bedeutungsinhalt des Begriffs «Romantik», mit dem Rüdiger Safranski sogleich eine «deutsche Affäre» und eine «Romantik des Dionysischen» in den Blick genommen hat?

Altphilologen, Archäologen und Geisteswissenschaftler warben unbeeindruckt von romantischen Konzepten für das griechische Humanitätsideal Weimars, das Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie in der Reform des Schul- und Universitätswesens für mehr ein Jahrhundert manifestierte. Industrialisierung, Rationalisierung und Entzauberung der Welt dynamisierten seit dem 19. Jahrhundert einen Strukturwandel, in dem über das Für und Wider anthropologischer Grundphänomene nachhaltig diskutiert wurde. Der «Dialektiker Sokrates gilt Nietzsche» als ««Verfalls-Symptom»» (Andreas Degen), als unversöhnliches Beispiel einer kulturgeschichtlichen Wende zur Dekadenz. Etwas Weiteres kommt hinzu, denn das sog. «Ganze als Denkfigur» wird gesellschaftlich fragil und fraglich – die «Überschaubarkeit vergangener Zeiten» nutzt sich ab in den Pluralisierungsprozessen. Während der Katholizismus im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Schutz antimoderner Dogmen suchte, begann der «Kulturprotestantismus» sich ins Subjektive aufzulösen. Er wurde zu einem «Glaubenscluster», das nur noch mühsam eine «einheitlich verbindliche Religion» (Udo Bernbach) zu repräsentieren vermochte.

Genau genommen hatte bereits Johann Joachim Winckelmann mit den Göttergestalten Apollon und Dionysos, die in seiner «Geschichte der Kunst des Alterthums» erwähnt wurden, noch zeitgenössische und relativ harmonische Prämissen ins Spiel gebracht. Winckelmanns ästhetische Wertung wollte Dionysos und Apollon nicht kulturpsychologisch polarisieren, das aber geschah durch Schellings Antithese «dionysisch-apollinisch». Erst seit 1872 wurden beide griechischen Götter – ähnlich wie 1883 die «Annahme eines orientalischen Ursprungs der griechischen Philosophie» (Eduard Zeller) – zum Ausgangspunkt wissenschaftlicher Kontroversen, die komplexe Anteile gräkozentrischer und orientalisierender Phänomene in ihrer Synthese genauer in den Blick genommen haben. Aufsätze eines 1999 stattgefundenen Kolloquiums mit dem Thema ««Mehr Dionysos als Apoll». Antiklassizistische Antikerezeption um 1900» (Achim Aurnhammer/Thomas Pittrof) geben darüber Auskunft.

Insbesondere konnten die zwei ästhetischen Gestaltungsprinzipien in der Lebensphilosophie Nietzsches sowohl die Gegensätze des Apollinischen und Dionysischen als auch in der anticlassizistischen Kunstbetrachtung eine «Tradition des Dionysischen» (Christophe Bourquin) festigen. Ebenso trugen dazu der George-Kreis, Sigmund Freud und Carl Gustav Jung bei, ferner Beiträge in der «irrationalen Literatur- und Geisteswissenschaft» sowie das «Prinzip der Destruktion» des kulturellen und politischen Lebens» (Max L. Baeumer). Vorausgehende Publikationen Friedrich Schlegels, Friedrich Schellings, Georg Friedrich Hegels, Georg Friedrich Creuzers, Ferdinand Christian Baur (1792–1860) und Johann Jakob Bachofens (1815–1887) machten Friedrich Nietzsche 1872 nicht zum Entdecker, aber zum «großen Wiederentdecker des frühen Griechentums». In seinem Gedankengang seien die Konsequenzen vorgeprägt: «Auf die asiatische Invasion des Dionysischen reagiert Hellas mit der Geburt der Tragödie» (Christophe Bourquin). Nietzsche stützte sich in seinen Überlegungen auf Creuzers «Revisionskraft» (Christophe Bourquin), die Jacob Burckhardt gegen die Maßgabe deutscher Klassiker nutzte, indem er ihnen in seiner vierbändigen «Griechischen Kulturgeschichte (1898–1902)» «eine der allergrößten Fälschungen des geschichtlichen Urteils» vorwarf. Burckhardt widersprach im «Fünften Abschnitt», dem Beitrag «Zur Gesamtbilanz des griechischen Lebens», den Maximen einer optimistischen Klassizität und behauptete dagegen einen realitätsnahen pessimistischen Grundzug, der die gesamte griechische Literatur durchzöge. Der ambivalenten Wirkung des Sokrates, derzufolge Schein und Sein mithilfe der Vernunft durch seine «Faszination» (Andreas Degen) zu überwinden sei, wollte Nietzsche nicht akzeptieren.

Weimarer Worte, die von Deutschen, den «Griechen der Neuzeit», in den unruhigen Zeitumständen an Deutsche gerichtet wurden, reizten zum Widerspruch, weil sie hochmütig irrealen Einschätzungen ausdrückten. Sie signalisierten weltabgewandte Selbsttäuschungen der Klassiker und Romantiker, denen europäische Veränderungen – wie die der auf Dogmen gegründeten christlichen «Wahrheit» – in aller Schärfe verborgen geblieben wären. Angeregt durch den öffentlichen Gedankenaustausch über die Mythologie-Problematik, die in den Jahren zwischen 1800 und 1825 Humanisten, Gelehrte und Schriftsteller bewegt hat, schrieb Sulpiz Boisserée am 5. Januar 1822 an Goethe, er möge doch seinen «Unmuth über die Verehrung der indischen Ungeheuer» durch einen «Bannfluch» über die «ägyptischen Fratzen» ergänzen. Das folgende «Zahme Xenion» von 1820 legte Goethe seinem Antwortbrief an Boisserée vom 15. Januar 1822 bei:

«Auf ewig hab' ich sie vertrieben, / Vielköpfige Götter trifft mein Bann, / So Wischnu, Cama, Brama, Schiven, / Sogar den Affen Hannemann. / Nun soll am Nil ich mir gefallen, / Hundsköpfige Götter heißen groß: / O, wär' ich doch aus meinen Hallen / Auch Isis und Osiris los!» Erik Hornung vermutet eine exzentrische Position, denn Goethes Ablehnung habe sich nicht gegen ägyptische Götter gerichtet, sondern gegen die zeitgenössische Zeitschrift «Isis». Da mit «Hannemann» im Goethe-Kommentar der Hamburger Ausgabe auf eine vermeintlich kritisierte, zeitgenössische Figur verwiesen wird, ist dennoch nicht auszuschließen, dass die indische, hinduistische Göttergestalt «Hanuman», die sowohl einen Affen verkörpert als auch zusammen mit der Anbetung «Ramas» im Epos «Ramayana» den General eines Affenheeres darstellt, gemeint ist. James Romm's Darstellung hatte die «Hundsköpfigen» und «dogheaded apes» überhöht, denn in seinem konstruierten Humanisierungsprozess repräsentieren die «Hundsköpfigen» weder ein «exotisch fehlendes Glied, das zugleich teilhat an der Natur von Mensch und Hund» (engl. «exotic missing link, partaking of both human and canine nature at the same time») noch einen sog. präkynischen Vorläufer: Vielmehr sind sie Bestandteil eines Wandermotivs.

Vier Jahre vorher hatte Goethe in einem Brief an Boisserée vom 16. Januar 1818 einige Kostproben seiner dezidierten Kulturvorstellungen über das geboten, was ihn in der letzten Zeit bewegt hatte. So habe er sich am Weihnachtsabend einerseits in Anschauung «gern zu den drey Königen an der Krippe» versetzt und «mit Freude» betrachtet, «was auch mir an diesem lieblichen Abende geworden war». Andererseits hätten ihn Untersuchungen zu Leonardo da Vincis «Abendmahl» genötigt, «dem außerordentlichen Künstler und Menschen wieder einmal auf allen Spuren zu folgen; wo man denn doch über die Tiefe der Möglichkeit erschrickt, die sich in einem einzigen Menschen offenbaren kann». In dem Sinne lobte Goethe noch einmal «Winckelmanns Weg, zum Kunstbegriff zu gelangen», da man sich in internen Kreisen zuletzt in «Deuteleien» verloren hätte: «Wer nicht zu schauen wusste fing an zu wähen und so verlor man sich in ägyptische und indische Fernen». Heinrich Pleticha hat für Weimarer Zusammenhänge wichtige Textzeugnisse ediert: Goethes Bewunderung des griechischen Humanitätsideals fand in der Person des altphilologisch spezialisierten und anerkannten Archäologen Karl August Böttiger (1760–1835) eine eigenwillige Bezugsperson und Gegenposition, die den «Zwängen der eigenen Epoche» (Rüdiger Safranski) widerstehen wollte. Was Böttiger ablehnte, das war die «Rückkehr von der Moderne zu einer ihr kulturell überlegenen Antike», deren «gemischte Gesellschaft im Widerspruch zur kulturellen Blüte» (René Sternke) gestanden habe.



«Im Phänomen der Ausstrahlung persönlich verkörperter Macht», deren Begrifflichkeit Rüdiger Safranski mit dem Begriff «Charisma» bezeichnet hat, legitiimierte sich der Verhöflichungsprozess des bürgerlichen Intellektuellen im «weimarschen Geniewesen», das den Kreis der «Kraft- und Dranggenies» (Heinrich Pleticha) gebildet habe. Doch statt auf «Goethe's Flügeln auch mit zur Sonne aufzufliegen», beschäftigte und beunruhigte Böttiger den literarischen Kreis mit Furien und Gorgonen, in deren Haar Schlangen züngelten: Interpretationen und Theaterspiel ermöglichten nicht nur «verschiedene Konzepte des Griechentums» (Fritz Hackert), sondern – wie Goethe unterstellte – ein Nachdenken, das sich entgegen griechischer «Reinheit» als «Böttcherisch in frechen Zerreibildern» vollzog: Literarische Bildungsmodelle der griechischen Antike kannten die Phantastik oder Furcht erregenden Ungeheuer und die triebhafte Leidenschaftlichkeit, so dass Böttigers hermeneutisch ausgelegtes Griechentum apollinisch «Lichtes» und dionysisch «Dunkles» einbezog – Leben und Tod bzw. den Abstieg vom Leben in die Unterwelt. Max L. Baeumer akzentuiert wie Goethe im Gegensatzpaar dionysisch-klassisch einen wichtigen Vorbehalt: «Dämonisches und Dionysisches sind nicht miteinander identisch». Im Begriff des Dämonischen, dessen Wortgebrauch sich nach 1808/09 häufte, zeigten sich unterschiedliche mythologische, monströse, phantastische, anthropologische und personale Bezüge, die insbesondere «von der mit dem Lebensalter wandelnden Welterfahrung Goethes variierten» (Peter Hofmann). Dämonisches verdrängte nach Hofmanns Auffassung nicht den Stellenwert der Religion, aber es war «ein mit den traditionellen Kategorien kaum benennbares Störphänomen», das sich überall manifestiert habe.

Gemeinsam war Winckelmann, Schelling und Goethe eine ästhetische Wertung, wobei Goethe im Reduktionismus des exemplarischen Gegensatzpaares dionysisch-apollinisch Unversöhnliches sah, das sich im Dionysischen als Unreinheit, Verderbnis und Gefahr ausdrückte. Dionysos-Symbolik verstand Goethe im hohen Alter als einen Sinnenzauber, der das Sittlich-Politische störte und die Charakterbildung des Volkes beeinträchtigte: Sie bildete zwar eine produktive menschliche Kraft ab, aber duldete ein lebensuntüchtiges, irrationales und antiklassisches Darstellungselement, das mit auratischen Merkmalen des «Sonnengotts» Apollon unvereinbar war. Das richtete sich vornehmlich gegen Dekadenz und «hypochondrische Fratzen», die – nachzulesen im 13. Buch von «Dichtung und Wahrheit» – in Goethes pädagogischem Schaffens- und Bildungsprogramm ausgeschlossen blieben. Den «Verführergott» Dionysos hatten in der Antike nur Kinder und Vertraute begleitet.



Im literarischen und kunstsinnigen «Weimar», in dem Hildesheimers «Marbot» Goethe 1825 getroffen hatte, kritisierte der Engländer Goethes «fehlbares» Kunstverständnis. Er wüsste, «wie Kunst sein soll, aber nicht, wie sie ist». Einzig das Schöne sollte etwas Verbindliches sein: Sinngebende Mythisierung und imaginative Lebensbezüge, die mit der Weimarer Hofetikette des Festlichen übereinstimmten, solidarisierten Menschen, die eine sinnlich erfahrbare Wirklichkeit höfisch und heimisch repräsentierten. Daseinsfreude verdrängte Phantastisches und irrational Hässliches, denn herzogliche Gunst wärmte wie die Sonne, die der Kunst von Schauspielern, Musikern, Literaten und Philosophen durchaus zum Segen gereichte. Goethes Erhebung in den Adelsstand und Übernahme der Finanzverwaltung 1782 hatten den Weimarer Minister und Pazifisten fortan durch ein «staatspolitisches Harmoniebedürfnis» ausgezeichnet, dass «auf einem organischen Staatsbegriffe» (Wolfgang Rothe) beruhte.

Während sich Goethes Symbolbegriff auf bewusst Gestalthaftes und Festgelegtes einschränkte und zugleich spekulativ idealisierte, verwandte Böttiger 1796 in seiner hermeneutischen Vorgehensweise eine nach Goethes Ansicht «pedantische» Symbolik. Als Inbegriff von Mythos und Kunst, in dem der Mythos als «Neue Mythologie» Formen einer Religion annahm, sollte Symbolisches eine assoziative Rekonstruktion ermöglichen, die mittels philologischen und archäologischen Wissens historische Autor-Intentionen zu ermitteln half: Kunstproduktion verstehe Böttiger – zitiert Sternke – im «Conventionellen symbolische[r] Zeichen, wobey man überein gekommen ist, etwas ganz andres zu denken, als die Sache selbst darstellt. Die Alten waren sehr reich an dieser kurzen Kunstsprache». Konventionelles besaß somit einen hohen symbolischen Verbreitungs- und Akzeptanzgrad, der zur antiken Bildungsrezeption prinzipiell als von außen Vorgegebenes verpflichtete. Allerdings konnten Analysen und Interpretationen auf Dauer Ambivalentes weder abschließen noch steuern. Theaterinszenierungen und Funktionen bildender Kunst entfalteten im «Verstehen» gleichsam ein begriffliches, symbolisches oder regieanweisendes Konfliktpotential. Informative Weimarer Hofkreise und insbesondere Böttigers Rezensionen sorgten unter Schauspielern für Gerede, das Reaktionen Goethes herausforderte. Wer feierliche Worte in der Sache beschwor, konnte in Wirklichkeit die Magie des Vermittelten entzaubern. Kritische Kommentare säten Zwietracht, entzweiten oder enttarnten die Sprache als Phrase.

Goethe polemisierte gegen Böttiger mit Schimpfworten, nannte ihn – im Brief an Wieland vom 13. Januar 1802 – «Tiegraffe» oder in anderen

Zusammenhängen «Häßlichverzerrer» und «Verzerrer» des Guten. In Goethes Augen stiftete er nicht nur Zwietracht, sondern er sorgte auch für scharfzüngige Indiskretionen in der Weimarer Gesellschaft: Genauso schädigte ihn Goethes Qualifizierung, er gehöre zum Kreis der «unsauberen Geister» – mithin war Böttiger ein Störenfried, ein «Herr Überall» bzw. «Magister Ubique». Böttigers Eigensinnigkeit und rhetorische Rührigkeit hatten ihn schnell ins Zentrum der Ränkespiele befördert. So bezichtigte er Goethe im Brief vom 28. Dezember 1797 an den Leipziger Verlagsbuchhändler Georg Joachim Göschen (1752–1828) eines «Weimarer Sudelkoch[s]». Ironisch fügte er hinzu, Goethe verfasse ein neues Heldengedicht, in dem er ganz der «göttliche Goethe» sei. Es müsse das erste Volksgedicht werden, das eine neuere Nation aufzuweisen habe. Wieland habe geweint, als Goethe es im vorgelesen habe.

Böttiger erhielt schließlich 1804 durch Unterstützung seiner Freunde die Beförderungsstelle eines Studiendirektors an der königlichen Ritterakademie in Dresden. Gewissermaßen im Nachgang übertrieb Goethe seine Antipathie in einem Brief vom 30. Juli 1804 an Wilhelm von Humboldt: Man habe sich «in Weimar wie im Himmel» gefühlt, als der «Böttigersche Kobold weggebannt» worden sei. Friedrich Schiller hatte bereits am 4. Januar 1804 dem Dresdener Oberkonsistorialrat Christian Gottfried Körner (1756–1831) seine persönliche Ansicht mitgeteilt: «Zu der neuen Akquisition, die Ihr in Böttiger gemacht, gratuliere ich – *uns*! Gott sei dank, dass wir diesen schlimmen Gast endlich los sind und möge er Euch gut bekommen ...». Der Weimarer Klassizismus, in dem – wie Max L. Baeumer behauptete – «Bacchus und das Dionysische keine wesentliche Bedeutung» erlangten, zeigte Konturen, in denen die «höfische Funktionalisierung der Archäologie» den «Widerspruch von Forschung und Unterhaltung» oder den «Widerspruch von Pedanterie und Geschmack» (René Sternke) verdeckte. Goethes Begriff des «Verstehens» war um 1800 noch bestimmt von der pilotierenden Vorstellung des «Durchdringens» und Aneignens, gewissermaßen ein auf Wirksamkeit zugeschnittenes Programm, das der nationalen Zeitumstände zuliebe Erneuerungsprozesse im Volke auslösen sollte.

Der «olympische Jupiter» Goethe – so Henriette Gräfin von Egloffstein – demonstrierte als Weimarer Minister unter herzoglicher Schirmherrschaft die «dominierende Rolle» (Heinrich Pleticha). Darin waren viele Intrigen und Invektiven gegenüber Böttiger vorgezeichnet, der seit Oktober 1791 Direktor des Gymnasiums zu Weimar geworden war. Brieflich oder direkt pflegte Böttiger während seines Weimarer Aufenthalts ein enges Verhältnis mit Christoph Martin Wieland (1733–1813), Johann Gottfried von Herder,

August Wilhelm Iffland (1759–1814) und August von Kotzebue (1761–1819). In Weimar lernte er im November 1791 den Geheimrat von Goethe als Präsident des «Weimarer Gelehrtenvereins» kennen, der festgelegt hatte, dass am ersten Freitag eines jeden Monats getagt wurde. Während Goethes «Verbrüderung mit dem Herzoge» (Heinrich Pleticha) aus Böttigers Sicht zu dessen «Sonnenkult» beitrug, machte Böttiger durch außergewöhnliche pädagogische Aufgeschlossenheit, vielseitige gelehrte Ansichten, verschiedene Schriften und massenwirksame journalistische Aktivitäten auf sich aufmerksam. Eine Zeit lang fungierte Böttiger als altphilologischer Berater Goethes und Schillers in einer Vertrauensposition, der er aber wegen des Vertrauensbruchs, der Weitergabe von Texten und Informationen, nicht gerecht werden konnte.

Die Lebenswelt des Weimarer Hofes spiegelt sich in Berichten der Zeitgenossen: Der Weimarer Beamte Ludwig Christian von Oertel bezweifelte um 1800 Böttigers Bildung in der Weise, ob er der «geistigste Philolog Deutschlands sei, ob er bei seinen Kenntnissen der Kunst und des Schönen auch seinen richtigen Geschmack besitze, das ist eine andre Frage» (Heinrich Pleticha). Diese Begründung beruhte auf Standesdünkel und Vorurteilen, denn Böttigers «Biegsamkeit des Rückens» stelle einerseits eine Ausnahme unter dem «derben Wesen der Vogtländer» dar. Andererseits seien Geburtsort, Herkunft, Erziehung und Genie problematisch. Der Göttinger Altertumsforscher Christian Gottlieb Heyne (1729–1812) war dagegen von Böttiger, den er 1798 von Angesicht zu Angesicht noch nicht gesehen hatte, sehr beeindruckt. Vier Jahre nach ihrer brieflichen Kontaktaufnahme im Jahr 1788 rühmte er sowohl im Brief vom 8. Juli 1792 als auch in einem Brief vom 21. Dezember 1800 Böttigers «Kompetenz als Altertumskenner». Zwei Jahre vorher im Brief vom 26. Juni 1798 hatte er dessen «Blick der Aufklärung» (René Sternke) gelobt und angefragt, ob er sich nicht vorstellen könne, die Nachfolge seines Lehrstuhls zu übernehmen. Heynes Angebot lehnte Böttiger freundlich und bescheiden ab.

Sicherlich interessierten den Polyhistor Böttiger in der griechischen Mythologie die symbolische Bedeutung der Schrecklichkeit von Rachegöttinnen wie die der Erinnyen (Furien) als «Hunde des stygischen Zeus, als Einwohnerinnen des schwarzen Hades»: Auf schwarzfigurigen Vasenbildern wären sie oft mit Hundekopf und Fledermausschwingen zu sehen. Böttiger legte aus didaktischen Gründen Wert auf historische Distanz, wie in seinem Beitrag «Sabina» (1803), in dem er einerseits die Sklaverei verurteilte und damit das «sogenannte klassische Altertum» (René Sternke) in Frage stellte. Andererseits neigte er zu gewagten Schlussfolgerungen, indem er wohl das

«Historische in seiner Eigenart» bestimmte, aber auch seine Aussage auf der «Grundlage der Kategorie des Interessanten, die [...] offensichtlich den polemischen Bezug des Historischen auf die Gegenwart bezeichnet» (René Sternke), transhistorisch aufeinander bezog. Während Böttiger am Untersuchungsbeispiel seiner «Isis-Vesper» Parallelen zwischen «ägyptischer Liturgie und den Gebräuchen bei der *katholischen* Messe» in Erwägung zog, ordnete er, der im Brief an Heyne vom 16. November 1800 «Sceptizismus» als seine Auffassung von Wissenschaft identifizierte, das «Christentum deutlich in die Tradition der orientalischen Religionen» (René Sternke) ein.

Althistoriker und Altorientalist Peter W. Haider argumentiert heute auf der Erkenntnisbasis moderner archäologischer Wechselbeziehungen, wenn er maßgebend ausführt, dass um 500 v. Chr. ein attischer Vasenmaler «die Totenklage um den verstorbenen Osiris-Dionysos» abgebildet hat, «so wie sie damals von ägyptisierten griechischen Jungmännern in Athen praktiziert wurde». Folglich hätten die Griechen den «ägyptischen Jenseitsrichter, den Toten- und wiederauferstehenden Fruchtbarkeitsgott Osiris mit ihrem Dionysos» gleichgesetzt – wahrscheinlicher ist von einem vorübergehenden Phänomen auszugehen. Böttiger, dem Kenntnisse moderner Methoden, Fakten und fortschrittliche Zugänge archäologischer Forschung natürlich noch unbekannt waren, half sich stattdessen im beschreibenden Assoziationsgefüge mit fiktiven Gestalten. In seinem dafür charakteristischen Beitrag «Sabina» konstruierte er pluriforme Beziehungen zwischen archäologischen Einzelobjekten wie in einem kontextualisierten Verfahren. Diese Integration von «Fiktionalität und Satirizität», die mit der historischen Faktizität archäologischer Zusammenhänge logisch verknüpft wurde, kontrastierte nicht nur mit den Kategorien Goethe'scher Klassizität, sondern vermischte das «literarische Prinzip der individualisierenden Beschränkung mit dem wissenschaftlichen Prinzip der Vollständigkeit [!]» (René Sternke). «Sabina» verknüpfte verschiedene Verfahrensweisen, die aufgrund ihrer Gleichsetzung keine innere Geschlossenheit gewährleisten konnten. In Wahrheit war solch eine methodische Konstruktion nicht nur umstritten, sondern verhinderte geradezu eine wahrnehmende Stringenz gegenüber dem materiellen Objekt: Das Objekt in der historischen Perspektive von Archäologie, Hermeneutik und Wissenschaftsdiskurs konstituierte nur einen relativen Stellenwert, den heute technokratische Konzepte durch methodologische Professionalität in «einer einzigen Gegenwart» (Kurt Flasch) überwinden, indem sog. metaphorische Power-Effekte der vermeintlichen Identität oder Kompatibilität schlichtweg im Museum dem Publikum aufgedrängt werden.

An anderer Stelle hatte Böttiger – wie in seinem Beitrag «Die Furiemaske» – Eigensinniges betont, als er Attribute des Furienmythos hervorhob, ohne den religionsgeschichtlichen Synkretismus eindeutig analysieren zu können. Zur Farbgebung antiker Gegenstände schrieb Böttiger an Heyne am 16. November 1800: «Wir wissen so viel, als nichts davon!» Man müsse vorsichtig sein, wolle man nicht «Gaukelspiele der Phantasie dafür verkaufen». Wer aber Dionysos und seinen Masken-Verwandlungen überhaupt mythologisch Respekt zollte, schien sein Bildungsprofil bürgerlicher Identität gegenüber den Klassikern des Weimarer Musenhofes zu riskieren. Konsequenter kultivierte Böttiger die dezidierte Rolle eines Goethe-Kritikers ins Ironische: Am 26. Februar 1802 informierte er Heyne, August Wilhelm Schlegel sei Goethes «treuer Schildknappe und Weihrauchschwenker». Heyne lobte am 23. August 1802 Böttigers «ausgebreitete Correspondenz», die ihm «manche interessante Notiz» über Goethes Lauchstädter Aufenthalt biete – «aber die von Göthens Reisen um Weihrauch zu holen ganz vorzüglich».

Höfische Repräsentation und Geselligkeit, wissenschaftliche Wahrnehmungs- und Ordnungsprobleme, die in Sachfragen der antiken Objekte eine «Deformation des Wissens» (René Sternke) anzeigten, brachten die Harmonie und Kooperation zwischen Weimarer Künstlern und Wissenschaftlern bzw. Archäologen und Literaten ins Wanken. Diese in akademischer Bildungstradition beginnende Aufwertung des Dionysischen kommentierte Heyne, der «bedeutendste Repräsentant des Neuhumanismus» (René Sternke), in seinem Brief an Böttiger vom 9. März 1804: «Göthe merkt also doch, woran es bey dem Studium der Antiken fehlt! Aber das Fehlende wird er auf dem gewählten Wege schlecht ersetzen. Bloße Wortkritteley macht es hier nicht aus. Hätte er sich doch mit Ihnen vereinigt! so hätte etwas herauskommen können».

Insgesamt befließigte sich Böttiger, der das Griechenlandbild der Weimarer Klassik radikal in Frage stellte, noch einer zeitgemäßen «unterentwickelten» oder «eingeschränkten» historisch-kritischen Antikenrezeption, in der er die aufgeklärte Differenzierung von «Kunstmythologie», Religionsgeschichte und wissenschaftlicher Vernunft zusammenwirken lassen wollte. Archäologische Urteilsbildung, die den Objektbezug und die Integration verschiedener Wissensbereiche voraussetzte, sollte auf Vorschlag Heynes im Brief an Böttiger vom 8. Juli 1792 dem Publikum auf der Basis von drei Prämissen die Objekt-Rezeption erleichtern: Ein Diskurs habe statt «schwerfälligem, aufgedunsenen Gelehrsamkeitsprunk»

auf die «Auswahl, Bearbeitung und bildliche Darstellung» (René Sternke) zu achten.

In Gegenwart des Herzogs, der Herzoginnen und des Hofpersonals hielt Böttiger am 17. Februar 1792 vor dem «Gelehrtenverein» ein Referat mit dem Thema: ««Abhandlung über die im Altertum zu findenden Spuren von der allgemeinen Sitte roher Menschen, sich zu bemahlen u. zu tätowieren»». Böttiger, der in einer selbstbezogenen exklusiven Hofgesellschaft frischen Wind zu entfachen versuchte, beantwortete archäologische Fragestellungen und zog zum konkreten Beweis, «dass die «einäugigten Cyklopen» und «mehrere vorgeblich einäugige Nationen» sich das eine Auge auf die Stirn malten», in anschaulicher Weise ««Gemahlte Bildsäulen der Griechen u. Römer»» (René Sternke) heran. Damit wollte er den «Mythos von der Einäugigkeit» (Robert Leucht) mithilfe der Methode «*Vergleichung*», die der französische Jesuitenmissionar Joseph-François Lafitau (1681–1746) in seinem Werk «Sitten der amerikanischen Wilden im Vergleich zu den Sitten der Frühzeit» (1723) publiziert hatte, durch Erkenntnisgewinn auflösen.

«Vergleichung» verhalf zur wechselseitigen Einsicht in ein Denken, das konkurrierende, heterogene und zum Teil gegenläufige Gesinnungen durch Bezüge zur «Neuen Welt» mit dem besseren Verständnis der Antike für «Griechische Wilde» erfasste: Böttiger setzte die Cyklopen nicht mit Ktesias' Hinweisen der «Indiká», sondern mit «außereuropäischen «Wilden» in Beziehung», die er «suggestiv als deren Halbbrüder» (Robert Leucht) bezeichnete. Dass die Gebildeten unter den Griechen nicht selbst zu dieser Einsicht «physischer Schönheit» gelangen konnten, erklärte Böttiger damit, dass «ihnen eine derart barbarische Sitte wie das Tätowieren «völlig fremd» gewesen sei» (Robert Leucht). Stattdessen sei ihnen die «Ursprünglichkeit der ältesten Griechen» über materielle Eigenschaften hinaus, die die historisch-ideelle Qualität in der hohen Kunst des «Sehens» miterklärte, ästhetisch noch vertraut gewesen. Übrigens wären auch dem «Sehen» gegenwärtiger Menschen – wie Winckelmann selbst bestätigt hätte – die Betrachtungskriterien für die «hohe Qualität griechischer Kunst» abhanden gekommen. Am 2. März 1792 referierte Böttiger über griechische Vasen, da er sich mit dem «Problem der antiken enkaustischen Malerei» (René Sternke) beschäftigt hatte.

Zwischen 1791 und 1804 veröffentlichte Böttiger eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten, von denen einige die höfische «Mustergültigkeit» und Idealisierung durch «doppelten Erkenntnisgewinn» (Robert Leucht) zu relativieren schienen: «Cyklopen. Arimaspen. Sitte der Alten sich den Körper zu mahlen und zu punctiren» (1792), «Über die ältesten Spuren

der Wolfswuth in der griechischen Mythologie» (1795), «Griechische Vasengemälde. Mit archäologischen und artistischen Erläuterungen der Originalkupfer» (1796–1800), «Über Echtheit und Vaterland der antiken Onyxcameen» (1796), «Die Furienmaske im Trauerspiele und auf den Bildwerken der alten Griechen. Eine archäologische Untersuchung» (1801) oder «Sabina oder Morgenscenen im Putzzimmer einer reichen Römerin. Ein Beytrag zur richtigen Beurtheilung des Privatlebens der Römer und zum bessern Verständnis der römischen Schriftsteller» (1803). Von 1795 bis 1803 redigierte Böttiger das natur- und kulturgeschichtlich orientierte «Journal des Luxus und der Moden», das in Gesellschaftssatiren insbesondere Moden und Eitelkeiten illustrierte, karikierte und verhöhnte.

Nebenbei erlebte Böttiger nicht nur den geschäftstüchtigen Mitherausgeber Friedrich Justin Bertuch (1747–1822), sondern war gleichwohl von 1797 bis 1809 der alleinige Herausgeber des «Deutschen Merkur», zu dem Wieland nur seinen Namen geliehen hatte. Sechs Jahre lang betreute er das Journal «London und Paris», indem er im merkantilistischen Interesse gewinnbringend die «marktgerechte Gestaltung seiner Produkte» (René Sternke) im Auge hatte. Idealtypisch überwog bei Böttiger der «Effekt der Wissenserweiterung», indem er die «Insulaner als Griechen und Vorbilder der bildenden Kunst» aktualisierte – als antike Ideale in ihrer ästhetischen «Ursprünglichkeit und Klassizität» (Robert Leucht): Welt und Wirklichkeit befanden sich im Prozess durchgreifender Veränderung. Später, angesichts der Juli-Revolution 1830 in Frankreich, störten insbesondere Goethe – während der Abschlussarbeiten am «Faust» – epochale Krisen und die Informationsflut französischer Journale, denn sie würden – ungeachtet des Alters – seine Reflexionsfähigkeit beeinträchtigen. Als Bewahrer kultureller Stabilität missfielen ihm die Irritationen eines europäischen Beschleunigungsprozesses, den Michael Jaeger mit «Zeitungsobsession und Zeitungsverbot» thematisiert hat.

Goethes Aversion gegen Böttigers Antikenvorstellung fundierte sein Respekt einflößendes Statusdenken als «poeta doctus». Das war kritischem Denken gegenüber literarisch kontraproduktiv, so dass Böttigers Akzeptanz einer dionysischen Gegenorm zu Goethes Weimarer «Klassik» zum Anlass genommen wurde, ihn als Anwalt einer Mentalität «unreiner» bzw. fratischen Kunstauffassung zu verunglimpfen. Das ist deswegen bemerkenswert, da es Goethe selbst nicht immer gelungen war, «die aus den überkommenen Bildern empfangene Ausdrucksenergie ästhetisch zu objektivieren» (Bernhard Buschendorf). Dionysische Alterität bildete ein historisches Wurzelwerk, eine Pluralität als «Vererbte Konglomerate»



(engl. «Inherited Conglomerate»: Eric Robertson Dodds), ein Kulturerbe des Religiösen, Rationalen und Irrationalen, das stilistisch nicht mehr allein durch gräzisierte Versionen zu befriedigen vermochte. Goethe verteidigte – «gegen das anarchische Potential in Kunst und Mythologie» (Bernhard Buschendorf) – beharrlich seine Vorstellungen vom «Gedächtnis Mythos» oder von «Griechischer Kultur». Sein Begriff klassischer Reinheitskultur befürchtete einfach das Übermaß einer oppositionellen Einbildungskraft, da sie überall als der «mächtigste Feind» lauere und «von Natur einen unwiderstehlichen Trieb zum Absurden» (Bernhard Buschendorf) habe, wie er in den «Tag- und Jahresheften» für das Jahr 1805 bemerkt hatte. Noch am 16. Januar 1818 urteilte Goethe rückblickend im Brief an Boisserée: «Böttiger tastete überall herum, am liebsten im Dunkeln und man hatte nun immerfort an den unseligen dionysischen Mysterien zu leiden».

In diesem Urteil gegen das Dionysische hatten sich offenbar schon verschiedene zeitgenössische Anteile einer antiklassischen Verhärtung vereinigt. Verärgert erwähnte Griechentum-Verehrer Goethe den Einfluss Creuzers und Friedrich Gottlieb Welckers (1784–1868), der ihnen «täg-lich mehr die großen Vortheile der griechischen lieblichen Mannigfaltigkeit und der würdigen israelitischen Einheit» entziehen würde. Goethe überblickte wohl die Tragweite der Veränderungen und betonte, Johann Gottfried Hermann sei eigentlich «unser eigenster Vorfechter» und dessen Dissertation von 1817 über die «Alte Mythologie der Griechen» mache ihn «ganz gesund». In freimütiger Anmaßung bekannte er in seinem Brief: «Denn mir ist es ganz einerley, ob die Hypothese philologisch-kritisch haltbar sey, genug, sie ist kritisch-hellenisch patriotisch und an derselben ist so unendlich viel zu lernen.» Genau das reichte Goethe, denn er hatte Creuzers Standpunkt schon im Brief an Karl Ludwig von Knebel vom 17. Oktober 1812 einfach als «unreinen Enthusiasmus» abgetan. Selbst Böttigers These vom «Raffinement der Grausamkeit», einem Beweis moralischer Verrohung in seinem 1806 in zweiter Auflage wiederholten Beitrag «Sabina», schien Goethe überhaupt nicht beeindruckt zu haben. Was Böttiger als unerträgliche Erniedrigung der Menschen anprangerte, stellte aus seiner Perspektive der Antike «die gepriesenste Humanität mit der verworfensten Sklaverey» (René Sternke) dar.

Die deutsche Klassik hatte das «Wahre, Gute, Schöne» (Walter Burkert) zum Programm erhoben, denn Griechenland wurde gleichbedeutend mit Humanität identifiziert, zu deren Idealität bzw. Klassizität viele deutsche Gelehrte beitrugen. Interkulturelle Perspektiven haben in der Gegenwart das «Bild von der griechischen Kulturschöpfung» (Walter Burkert)



facettenreich in der «Griechischen Religion» (Jan N. Bremmer) modifiziert. Die polytheistische «Vernetzung» stiftete in der Polis diesseitigen Sinn und diente der Ordnung. Das traditionelle Bild der Götter als das der «Übermenschen» wurde jedoch seit dem 5. Jahrhundert zunehmend in Zweifel gezogen. «Rituell vermittelte Identität» verlor an Prägekraft, stattdessen wurde das religiös-geistige Selbstverständnis zum Stachel, der die philosophischen Diskussionen der Schriftsteller um den «wahren» Philosophen, besonders den «wahren Kyniker» (Walter Burkert) bewegte: Die Übereinstimmung von äußerer Lebensweise und innerer Haltung charakterisierte Freiheiten und Tätigkeiten eines vielgestaltigen Individualismus.

Der jüdische Schriftsteller Flavius Josephus (37/38 n. Chr.–ca. 100 n. Chr.) hatte im Kynismus sowohl eine «radikale Variante der pharisäischen Philosophie» als auch «eine radikalisierte stoische Philosophie» (Gerd Theissen) erkannt. Ausgehend vom griechischen Kosmos und der hellenistischen Kultur ist es somit nicht überraschend, dass in der institutionell geordneten Gemeinde («Polis») alles Einzelne eingebettet war in ein Größeres und Allgemeineres. In Sprache, Kultur und in der Formenwelt vom Teil und Ganzen entwickelten sich somit Leitbilder der Weisheit, die der Polis und dem Einzelnen Einsichten vermittelten, die wahrscheinlich das Selbstverständnis, die Selbstbeherrschung und das Handeln der Menschen zu beeinflussen vermochten. Im Überwinden der Affekte und in der Geringschätzung des Materiellen verschärften Kyniker konsequent die Polarisierung von Natur und Konventionen, um eine Wende zum tugendhaft erstrebenswerten Leben auf die äußerste Spitze zu treiben: Schroffe Botschaften kynischer Wanderphilosophen sollten die Zuhörer aufrütteln, damit ihre Reaktion Formen des Schmähens, Negierens oder Befremdens artikulierten. Bemerkenswert ist die Migration und Adaption des graeco-orientalischen Mischmodells, die in der literarischen Bandbreite von der Tierfabel über indisch-mythische Wunderwesen der «Hundsköpfigen» bis zum griechischen Opferkult «heiliger Hunde» Akzentuierungen bereithalten. Eine bewusst antik-christliche, menschenmögliche «Erinnerung» vergegenwärtigte die Existenz philosophischer Kyniker, die die christliche Armutsbewegung der Bettelmönche wahrscheinlich in ihrer orthodoxen Ausrichtung vom «gemeinsamen Leben» (griech. «koinos bios») koinobitisch beeinflusst hat. Die anachoretische Lebensform, ganz allein oder gemeinsam in Einsiedlerkolonien, hatte sich seit dem 3. nachchristlichen Jahrhundert in Ägypten, sodann in Kleinasien und Syrien entwickelt. Beide Lebensweisen fanden zusammen im Geist der Hilfsbereitschaft, des Maßes, der Ordnung und des Handelns, der nicht nur monastische Ordenskonzepte stiftete,

sondern theologische Imaginationen befruchtete, die Einheitlichkeit in asketischer Strenge, Nahrung und Kleidung vorzuschreiben. Das monastische Vollkommenheitsstreben mit dem Drang zur Verchristlichung der Welt, um Christen von weltlicher Verlockung und Gleichförmigkeit fernzuhalten, prägte und erfuhr verschiedene Konfigurationen von «Mensch und Hund».

Georg Luck hat Texte der antiken Kyniker unter dem Titel «Die Weisheit der Hunde» herausgegeben. Sowohl die überspannte Metapher «Hundmensch» (Peter Sloterdijk), die Diogenes aus Sinope (um 400 – um 325 v. Chr.) als auch seine «Hunde-Jünger» betraf, dekretierte soziale wie philosophische Außenseiterpositionen, die ihrer Marginalität in der antiken Geistesgeschichte zur Ehre gereichten. Ihr moralisches Anderssein, die kulturkritische Kyniker-Ansicht, der «wahre Reichtum» wäre Sparsamkeit, Unabhängigkeit mit dem Vorsatz «nicht viel benötigen» (engl. «that true wealth is frugality, self-sufficiency, and not needing much»: William D. Desmond), war in ihrer Schroffheit ein Aufbegehren gegen Konventionen und die Überschätzung des Materiellen, gegen die Übertreibung des agonalen Ehrgeizes, gegen die Ausnutzung sozialer Disparität sowie gegen das Vorhandensein synkretistischer Glaubensvorstellungen und deren Auswüchse.

Mit den Kynikern verknüpfen sich wichtige Erkenntnisse, die im Besonderen sowohl zu einer geistigen Kontinuität als auch zu einer direkten «Haltungs-Entwicklung» zwischen Antike, Mittelalter und Moderne taugen. Antike Agonisten kannten kein «Leistungsstreben», das in der Moderne den Anstoß zu Max Webers These vom «Arbeitsethos» gegeben hat. Kyniker waren auch alles andere als «Wachhunde» des Adels: Gerade ihre freche «Straßenhund»-Perspektive sozialer Wahrheit, «ein Lob der Armut» (engl. «a praise of poverty»: William D. Desmond) und Bedürfnislosigkeit, geißelte Torheiten der Menschen mit dem Blick «von unten», indem sie «als freiwillige Sittenprediger und Seelenärzte» (Eduard Zeller) dagegen unbeugsam einschritten. Denn den «bis zur Roheit abgehärteten Willen mit tugendstolzer Menschenverachtung» (Eduard Zeller) richteten sie gegen die aristokratische Minderheit Athens, die sie zur Umkehr aufforderten, indem sie auf Straßen und öffentlichen Plätzen Gerechtigkeit, Anerkennung und «Bildung» zugunsten der unterprivilegierten «Staubfüßler» forderten. Kauzig wirkende Kyniker, die zweifellos mitten im Leben standen, schockierten durch ihre Derbheit, indem sie in «provokativer, paradoxer und lächerlicher» (engl. «provocative, paradoxical, and ludic»: John L. Moles) Manier ihre Schmähreden gegen moralische Teilnahmslosigkeit einerseits und Privilegien, Luxus, Reichtum, Geldgier und Macht

andererseits verschärfen: In der Polis als Ganzheit fiel «das Gute mit der Stadt in objektiver Weise zusammen». Das ist anscheinend eine zutreffende These, die Paolo Prodi definierte. John L. Moles ist überzeugt, dass die «echten »Hunde« ganz bewusst ihre auserwählten Schüler zum radikalen Anderssein, eben »doglike«, philosophisch ausgebildet hätten. Dieses originelle »kynische Weltbürgertum« (engl. »cynic cosmopolitanism«) wurzelte in der Sokratik und wirkte in einem Zeitraum, der ein Jahrtausend lang von dem Athener Antisthenes (455/445–365/360 v. Chr.) bis zum Syrer Salloustios um das 5. Jahrhundert n. Chr. andauerte. Allerdings zeichnet den Kynismus kein einheitliches Bild aus – vielmehr eine innere Zerrissenheit mit gestaltenreichen Figuren des Andersseins.

Anfang und Aufstieg der Kyniker wurden gewissermaßen durch die »athenische Ausnahmestellung« mit »Akropolis und Akademie« symbolisiert – sie war ein »kosmopolitischer Anziehungspunkt für Menschen aus aller Welt« (Raimund Schulz), der gerade eine intellektuell vielgestaltige Pluralität begünstigte. Nach der Schließung der Schule von Athen im Jahre 529 n. Chr., die der »Athener Historiker Thukydides [...] durch den Mund des Perikles« (Raimund Schulz) schon als »Schule von Hellas« bejubelt hatte, lebte der grundsätzlich menschenfreundliche Kynismus in sozialkritischen Vorstellungen verschiedenster Ausprägungen weiter. Kirchenväter und Mönche – betont Georg Luck – nahmen Impulse des in der sokratischen Philosophie wurzelnden Kynismus ernst: So hat der kynische Wanderredner in sozialer wie sittlicher Rigorosität, die der apostolischen Armut und der christlichen Wanderpredigt gemäß Mt 9 u. 10 einer »Regula apostolorum« entsprach, vieles an asketischen Vorbildern durch Vorbild und Reformeifer mitgegeben. Beide Daseinsformen haben sich unabhängig von Herkunft und Stand mit dem politisch machtlosen, armen und hilfsbedürftigen Menschen solidarisiert. Weltentsagend und heimatlos nach dem Motto »Ich bin überall ein Fremder« (engl. »I am a stranger everywhere«: John L. Moles) hegten Kyniker moralische Zweifel gegenüber den in der Polis herrschenden Rechtsverhältnissen, den enormen Defiziten sozialer Ebenbürtigkeit und den »vollbürgerlichen« Privilegien, die keine politische »Gleichheit« (Katharina Ceming) zuließen. Kynischer Naturzustand und »ideas of the ancient Cynics« durch drastische »«dog-philosophers»« (William D. Desmond) waren mit ihrer »Cynic rhetoric« auf Jahrhunderte später noch nachweisbar.

Dion von Prusa (40–120 n. Chr.) lehrte in seinen Reden stoisch-kynische Ansichten und schilderte im »Euboikos« die Einfachheit der Landbevölkerung. In seinen »Diatriben« wandte er sich in Gleichnissen und

Wortspielen gegen den Sittenverfall der Zeit. Zur volkstümlichen Beredsamkeit, die sich scherzhaft gegen Verkehrtheiten richtete, kamen Vorstellungformen von der Welt als einem Theater auf: Menschen spielten wie durch Gott bewegte Schauspieler ihre Rollen, die im Vergleich der Kyniker Lukian und Menippos von Gadara, der in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. in Theben lebte, zum Klischee wurden. Kyniker verbreiteten moralphilosophische Lehren und symbolisierten in ihrer Art Vorläufer christlicher «Bettelmönche». Schon im Alten Testament hatte sich David gegenüber Saul als «toten Hund» und als «Floh» (2 Sa 16, 9; 1 Sa 24, 15 u. 26, 20) eingeschätzt. «Toter Hund» war eine negative Bezeichnung, ein Schimpfwort oder ein beleidigender Ausdruck. Axiome dieses elenden Andersseins wandelten sich von der «via simplicitatis» zur kindlichen Offenheit, zur Ergebenheit und in der Nachfolge Christi zum bloßgestellten Vorbild des Menschlichen: hier die Hierarchisierung aller schöpfungstheologischen Unterschiede als gottgeschenkte Autorität in der Glorie des Hochbilds «Heiliger Berg» – dort die nichtige wie provozierende Lebensweise in der Antike als schroffer Topos der philosophisch verwandelten Selbstverkleinerungsform «Hund».

Aber das Mönchtum der «Bettelorden», in denen die «Minderen Brüder» («Ordo Fratrum Minorum») der von Franziskus (1181/82–1226) testamentarisch geforderten Gestalt des «Idioten», des einfachen Menschen, Ungebildeten oder Laien, nacheiferten, suchte weder das wahre Glück noch die rechte Zufriedenheit in dieser Welt, sondern hielt im pauperistischen Evangelismus die Mission der eschatologischen Glaubensdimension wach. Fratres waren für den Papst «universales», die das Bußforum wie einen Justizakt in Person universeller Pfarrer, Prediger und Beichtväter wahrnahmen. Die Figur des «Idioten», der kulturgeschichtlich eine außergewöhnliche Geschichte von Nikolaus von Kues bis zu Fjodor M. Dostojewski (1821–1881) beschieden war, verkörperte gegenüber Autoritäten und Sophisten des 15. Jahrhunderts die literarische Rolle des Sokrates. In die Schriften des Nikolaus von Kues «De sapientia» und «De mente» führte ein «Idiota» ein, der eben als «Laie» in «De docta ignorantia» die Einsicht in das Nicht-Wissen als das wahre Wissen auszeichnen ließ. Kurt Flasch erläuterte diesen Gegensatz zweier Kulturen: «Die *praecisio*, die genaue Gleichheit und Übereinstimmung gehört nicht in die sichtbare Welt. In ihr gibt es kein genau angemessenes Maß, keine exakte Ähnlichkeit».

Die «fratres minores» wichen von ihrem eigenen Weg nicht ab. Die Devotionsformel des «subditi omnibus» veranschaulichte die christliche «humilitas», Unterbietung oder Infragestellung jeglichen gesellschaftlichen Ranges,

demütige Glaubensbereitschaft gegenüber der Botschaft und der Gleichnisverkündigung Jesu von der Gottesherrschaft sowie eine «Spannung zwischen »schon jetzt« und »noch nicht«» (Wolfgang Kraus). Franziskus warb für eine Friedensliebe, die weder Gläubigen gegenüber den Ungläubigen noch Rechtgläubigen gegenüber den Häretikern bzw. Armen gegenüber den Reichen Vorteile vermittelte. Darin kam ein Gewährenlassen und Stehenlassen zum Ausdruck, ein Verzicht auf Überlegenheit, Bildung und Wissen. Dieser »via simplicitatis« war etwas Neues, eine Praxis, im Reifen aber ebenso eine Zunahme an Wissen, eine »scientia«.

Kynische Lebensweise und christliche »via simplicitatis« zeigen im Vergleich mehr Gemeinsames als Trennendes. Weiterführendes zum Kynischen berichtet Daniel Kinney in seinem Aufsatz »Erben des Hundes: Kynische Selbstheit in der Kultur des Mittelalters und der Renaissance« (engl. »Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture«) und Heinrich Niehues-Pröbsting in seinem Beitrag »Die moderne Rezeption des Kynismus: Diogenes in der Aufklärung« (engl. »The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment«). Modellhaft erscheint »Nietzsche's Neo-Cynism« (Heinrich Niehues-Pröbsting) für die spätere Rezeption. Ähnliches beansprucht die Aufklärungskritik, die Peter Sloterdijk 1983 in seinem Bestseller »Kritik der zynischen Vernunft« entfaltet hat. Unabhängig davon hat sich der antike Kynismus im Stoizismus, Christentum und der Postmoderne als »eigenartiges Wachstum« (engl. »peculiar growth«) erhalten, denn einerseits hat es »Individualismus, Klassen-Vorurteile, Patriotismus, Askese, satirische Intelligenz, Rationalismus, Paradoxomania und unbeschwerten Humor« (engl. »individualism, class prejudice, patriotism, asceticism, satirical intelligence, rationalism, paradoxomania, and carefree humor«: William D. Desmond) im klassischen Griechenland nicht gegeben. Andererseits ist er eine Komponente im Zynismus-Fanal gegen die »Selbstabdankung der Kritik« (Peter Sloterdijk), die Reduktion auf den funktionalen Instrumentalismus, die opportunistische Enthemmung, die permissive Gleichgültigkeit, die theoriefreundliche »Entwürfe«-Priorität, die philosophische Hybris und das »aufgeklärte falsche Bewusstsein« (Peter Sloterdijk). Ähnliches formuliert noch konsequenter Heinrich Niehues-Pröbsting: »Kynismus ist die Aufsässigkeit, Frechheit und Kritik derer, die nicht an der Macht teilnehmen und daher nicht von ihr verdorben sind« (engl. »Cynicism is the rebelliousness, insolence, and criticism of those who do not participate in power and therefore are not corrupted by it«).

## Kynische Tugenden und mythische Weltschau: Logosglaube und Urchristentum

Der Gedankengang kehrt wieder zurück zum selbstgenügsamen Kyniker: Er lebte in der Lebenswirklichkeit «seiner Wahrheit» und opponierte schon durch einen tugendhaften Lebensstil der Unbedingtheit – er wandelte barfüßig, trug einen schäbigen Floschmantel, verzichtete auf regelmäßige Einkünfte, lebte «ärmlich» und anspruchslos, war leidenschaftslos, trank nur Wasser und bevorzugte eine ungepflegte Bart- und Haartracht. Sein Symbol «Hund» wies auf das Wahrzeichen «Schule»: «Ihre Philosophie war weniger eine Frage der Klassenzugehörigkeit oder von «Vorlesungen» als die der Mimesis – die Nachahmung in Aktion beispielhafter Figuren» (engl. «Their philosophy was less a matter of classes or lectures than of mimesis – the imitation in action of exemplary figures»: R. Bracht Branham/Marie-Odile Gouet-Cazé). Kyniker, die auf ihre Art weise, diszipliniert und asketisch lebten, parodierten überlieferte Mythen, Mysterien und Orakel oder verspotteten Aberglauben, Traumdeutungen und Weissagungen. Sie lehnten die oft volkstümliche Götterverehrung ab, missbilligten die Heiligkeit der Tempel oder kritisierten die Verehrung historischer Gestalten. Auf ihre Weise lebten Kyniker in Frieden und Freundschaft mit den Göttern: «Die Götter, die den Menschen Wohltäter sind, bieten ein Paradigma für Kyniker-Autarkie; der Kyniker selbst ist gottähnlich, im Allgemeinen sind Kyniker Freunde der Götter, ihre Boten, ihre Handelnden, und wirklich «*agathos daimon*» («Schutzgott», «Schutzengel»), der Kyniker ist sich nahezu göttlich» (engl. «The gods, who are man's benefactors, provide a paradigm for Cynic self-sufficiency; the Cynic himself is godlike, friends of the gods, their messenger, their agent, and, in being *agathos daimon* («tutelary god», «guardian angel»), he is himself virtually divine»: John L. Moles). Unverkennbar ist der kynische Versuch, Mythen gegenüber Menschengruppen allegorisch eindeutig zu interpretieren. Auch wenn der Kampf gegen wilde Tiere und Ungeheuer Kynikern in Herakles vorgebildet zu sein schien, lehnten sie exotische Kulte entschieden ab. Genauso radikal kritisierten sie oft philosophisch gebildete Personen, den Göttern übertragene Eigenschaften, Kultisches der Religion und des Heroenkults.

Die Einheits- und Freiheitsvorstellung der Hellenen, die durch ihre Sprache und Kultur sowie das griechisch-interlokale Zugehörigkeitsbewusstsein gefestigt worden war, integrierte in die kleinräumige attische Polis bürgerliche «Spielregeln» einer «demokratischen» Modell-Größe: Im territorial gebundenen Personalverband differenzierte sich darin die vorbildhafte Viel-

falt der griechischen Staatenwelt. Doch auffallend für die attische Demokratie im 5. Jahrhundert v. Chr. war die ungeteilte Gewalt des Volkes. Im «selegierten» Blick auf die Bürger, das darf mit Fug und Recht behauptet werden, schien die demokratische Entwicklung auf dem Weg zu klar begrenzten «Spielfeldern», die der Identität von Herrschenden und Beherrschten entgegenkam, verhältnismäßig weit fortgeschritten zu sein. Zweifellos behauptete sich sowohl im Polis-Modell als auch im griechischen Freiraum, der keine theologisch begründete Lehre oder heilige Schriften kannte, trotz aller Einsicht, Verantwortung und Rationalität eine «Hinwendung zur Irrationalität» (Sally C. Humphreys). Chaotisch-unheimliche Kentauren, bekannt als archaische Kunstmotive der Plastiken und Vasenbilder, hatten sich bis ins «vorkynische» Griechenland als anthropomorphe Mischwesen, bekannt als «Pferdemenschen» (Christophe Bourquin), ihren wirksamen Synkretismus im fabulierend-übertreibenden Mythos bewahrt. Davon begann sich wahrscheinlich – wie der Nachweis von mythischen Heroen angesichts ihrer Gebeine und Gräber seit dem achten Jahrhundert belegt – aus politischen Gründen eine verifizierbare Geschichte abzulösen: Unter dem Einfluss des «homerischen Realismus» (Fritz Graf) scheinen im Theseusmythos des 6. Jahrhunderts Heroen zu Menschen der Frühzeit vernünftig «umgewidmet» worden zu sein. Das «den Göttern Verwandteste», wie Aristoteles in der «Nikomachischen Ethik» formuliert hat, könnte der religiösen Bestimmung des Menschen als «animal sociale» bzw. «animal rationale» ganz nahe kommen, in der die Vorstellung dominierte, dass sie am «Gedanken der Herrschaft des Menschen über sich selbst orientiert» (Eberhard Jüngel) sei.

Von antiken Dichtern lernten die Menschen im Orient, in Ägypten und Griechenland Lebensbezüge ihrer mythischen Weltschau. In Griechenland gehörte dazu die «minoisch-ägyptische Verwurzelung» des Gottes «Dionysos», der über die mykenische Zeit bis in die klassische Periode hinein im «Vergleich zu den anderen Olympiern eine untergeordnete Rolle» (Christophe Bouequin) gespielt habe. Das galt aber nicht für Menschen, von denen die Allermeisten ihr Heil in der Volksreligion gesucht hätten. In den attischen Tragödien zeigte sich der menschenähnliche Schauspieler als eine unter Masken typisierte Doppelnatur Mensch-Tier, in der Dionysos seine Verehrer bzw. Zuschauer mit leidenschaftlich erregtem Enthusiasmus erfüllte. Während die Schule um Jean-Pierre Vernant dem Masken-Gott, der das vielseitige «Andere» bezeichnete, viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, widerspricht Religionswissenschaftler Jan N. Bremmer: «Nirgends trägt Dionysos eine Maske, und die Polaritäten,

auf die sich diese Ansicht stützt, sind weder sehr früh noch überhaupt immer überzeugend belegt».

Nachdem sich in Ägypten der Übergang von der ungeflügelten, männlichen Sphinx zum geflügelten, weiblichen Bildtypus der «Löwenjungfrau» im Neuen Reich (1570–715 v. Chr.) vollzogen hatte, fiel im thebanischen Mythenkreis seit dem 6. Jahrhundert die Sphinx als ein gewaltbereiter Todesdämon auf. Ihr geflügelter Löwenrumpf mit Mädchenkopf ist die Sphinx der Naxier erst ab der Mitte des 6. Jahrhunderts, die heute im Museum von Delphi zu sehen ist. Das «wandernde Motiv» (Günther Hölbl) der Sphinx entwickelte sich aus der Besonderheit des geflügelten Menschenlöwen und besetzte dann langsam dessen Bildform. Zwei Funktionsberichte sind möglich: Nach dem ersten war sie die Tochter Echidnas und Typhons – oder des Hundes Orthros – und kam im Auftrag Heras, um das von Homer «siebentorig» genannte Theben als Strafe für die Entführung des Chrysis durch Laios heimzusuchen. Gegenüber dem vorliegenden Forschungsstand ist die Ansicht Fritz Grafs überholt, dass Hunde in der griechischen Religion relativ selten sind: «Hundeopfer gelten als barbarisch und werden mit der Gespensterherrin Hekate verbunden, der Hundebiss kann religiös beflecken». Einem zweiten Bericht zufolge schickte Apollon oder Dionysos die Sphinx, weil die Thebaner wegen einer rituellen Vernachlässigung bestraft werden sollten. Gemeinsam ist festlichen Mythenerzählungen eine Art «Entzauberung»: Verblasst das Heilige des Kultaktes, verliert der Mythos an narrativer Kraft – die Macht des Geistigen entschärft im Bild kluger Überlegenheit das Außerordentliche der mythischen Ureinheit.

Das böotische Lokalungeheuer hauste auf einem Felsen bei Theben und tötete jeden Wanderer, der ihr Rätsel: «Was ist am Morgen vierfüßig, zu Mittag zweifüßig, am Abend dreifüßig?» nicht lösen konnte. «Wissensmann» Ödipus, der auf dem Weg nach Theben seinen Vater Laios getötet hatte, wies jedoch mit seinem «logischen Modell» (Kurt Hübner) den Weg zur richtigen Antwort. Der «Mensch» sei gemeint, der als Kind auf Händen und Füßen kriecht und als Greis den Stock zu Hilfe nimmt. Daraufhin habe sich die Sphinx vom Felsen in die Tiefe gestürzt. Ödipus' Sieg, der die ontologische Struktur des Mythos aufdeckt, sei eine «Befreiung des Menschen von seinem autochthonen Ursprung» (Kurt Hübner). Dennoch haftet der Rätsel-Situation zwischen Laios-Mord und Mutter-Ehe des Ödipus ein zwiespältiges «Moment von unvergänglicher Aktualität» an. Ihr Bildungsstoff des früheren Lebensganzen kommt nicht nur aus dem 6. Jahrhundert, sondern von der Situation des Rätselwettkampfs «wird immer der Eindruck von etwas Bedeutendem, Wichtigem,



Vielsagendem ausgehen» (Wolfgang Christlieb). Diesem versöhnlichen Modell widerspricht nicht die philosophische Vorstellung, in der Sphinx verdichte sich wie in einem Symbol die anthropologische Frage nach dem Leben, der individuellen Erziehung, dem Wohl der Gemeinschaft und dem Tod. Philosoph Platon hat die Hilfe der von «Eros» getriebenen vernünftigen Erkenntnis thematisiert, indem er ihre «Wiedererinnerung» aus «vor-gewusster göttlicher Wahrheit» (Johann Baptist Metz) begründet hat.

Anamnesis, Wiedererinnerung, ist ein Schlüsselbegriff der Platonischen Philosophie wie der eschatologischen Memoria des Christentums. Sie ist nicht nur eine archäologische «Wiederholung nach rückwärts», sondern als «Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft durchdringt das Christentum auch den Raum des griechischen Logos und seiner Metaphysik»: Platonische Anamnesis wird «in der eschatologischen Ausrichtung [...] zur wiederholenden «Erinnerung nach vorn»». Johann Baptist Metz entwickelt daraus eine «kreative Antitypik zwischen der griechischen Metaphysik und der christlichen Überlieferung», deren «begriffliche Austragung zu jener folgenreichen Vermittlung von Vernunft und Geschichte führt», wie sie Hegel als «*das eigentliche Weltprinzip*» (Hermann Wein) herausgearbeitet hat. Unabhängig davon konserviert die Entfaltung der Platonischen Erinnerungslehre in der Wirkungsgeschichte des Christentums das, was im Prozess der Kulturbildung als Geschichts- und Freiheitsthematik zu beurteilen ist.

Der irische Altphilologe Eric Robertson Dodds (1893–1979) analysierte 1951 in seiner Untersuchung «The Greeks and the Irrational» die Mentalität des homerischen Menschen, die in der Tiefe der Seele Göttliches und Dionysisches aufweise. Auch in der klassischen Zeit werde das Innenleben nicht von einem «einheitlichen» Ich dominiert. Ergänzend fügte er hinzu: «Plato hat deutlicher als irgendeiner die Gefahren wahrgenommen, die in dem Zerfall des überlieferten Mischgebildes liegen, und er artikulierte bedeutende Vorschläge zur Stabilisation der Position durch eine Gegenreformation» (engl. «Plato perceived more clearly than anyone else the dangers inherent in the decay of an Inherited Conglomerate, and [...] he put forward proposals of great interest for stabilising the position by means of a counter-reformation»). Platon behandelt beispielhaft in der «Politeia» gegen Ende des neunten Buches das Thema «Die Glückseligkeit des Gerechten und Ungerechten», indem er seine Theorie in dem drastischen Analogiemodell des «tierisch-menschlichen Gerechtigkeitswesens» (Wolfgang Kersting) wie in einer «Renaissance» veranschaulicht hat. Was hier anti-poetisch interessiert und die mimetische Macht der Dichtkunst überwinden soll, ist die maßgebliche Instanz der Philosophie, die im

X. Buch der «Politeia» (598e–601b) den Topos des «alten Streits zwischen Philosophie und Dichtung» (607b) ausdrückt. Platons Philosophie, die sich der Dichtung überordnet und sich gegen die Rhetorik der Sophisten wendet, bemängelt die verführerische Wirkkraft der Rede. Da Sprache auf die Wahrheitsfindung und Mentalität des Menschen einwirkt, erklärt Platon die Philosophie zum Maßstab des Wahren und Guten. Im Unterschied zu moralischen Vorbehalten gegenüber der Dichtung dient Philosophie der moralischen Vervollkommenung: Der körperlich konturierende Mythos «Mensch» definiert sowohl seinen Weg zum Logos als auch dessen Innenleben und Metaphysik durch die Metaphorik des agonalen Geistes (Buch II, 369c).

Die Eigenart der antiken Kultur ist wie die Ausformung christlicher Grunddogmen in diesem Prozess sehr bedeutungsvoll für die Tradition der «theologia biblia» und «theologia patristica», aber auch für die platonische Perfektibilität und die autorisierte Patrologie. Zunächst erörtert Platon die Behauptung, «Unrecht tun nütze dem vollendet Ungerechten, der sich dabei den Anschein des Gerechten zu geben wisse». Er antwortet mithilfe eines Mythos, für den er als stringentes «Gleichnis der Seele» (Eberhard Jüngel) seinerseits eine Chimäre erdichtet, in der sich – wahrscheinlich angeregt durch ägyptische Vorbilder – die Vielgestaltigkeit in einer einzigen Gestalt anschaulich zeigt. Sokrates erklärt diese orientalisch denkbare Gestaltwerdung: Ihre Naturen sind aus vielen Gestalten zu einer vereinigt. Diese «Gestalt eines buntscheckigen und vielköpfigen Tieres, das ringsum Köpfe zahmer und wilder Tiere hat», ist imstande, «sich in alle diese Tiere zu verwandeln und sie aus sich zu erzeugen» (Buch IX, 588c). Dazu ist noch die «Gestalt eines Löwen und die eines Menschen» zu bilden, mit der sie sich an Größe der ersten Gestalt unterordnet (Buch IX, 588d/e). Ein «Bildner von wunderbarer Kunstfertigkeit» fügt die Gestalten wie aus einem Wachstum zusammen, so dass eine gemeinsame äußere Hülle das «Bild eines Wesens, nämlich das des Menschen» vollendet. Demjenigen, der «das Innere nicht sehen kann, sondern nur die äußere Hülle sieht», erscheint die Gestalt dennoch als ein einziges Lebewesen, als ein Mensch nämlich (Buch IX, 588d/e). Aber die Behauptung, das Unrecht tun nutzt diesem Menschen, ist ein Irrtum. Das Mästen des formenreichen Tieres und des Löwen, aber «den Menschen dagegen hungern zu lassen, schwächt einerseits den Menschen und beraubt ihn seiner Kraft. Andererseits muss er sich vom Tier und Löwen hin- und herzerren lassen. Der Mensch verhält sich passiv und «lässt sich beißen, bekämpfen und auffressen» (Buch IX, 589a).

Das Lob des Unrechttuns bleibt nicht ohne Widerspruch, der vom «Lobredner der Gerechtigkeit» erhoben wird: «Wer nun andererseits behauptet, das Gerechte bringe Nutzen, der wird wohl doch sagen, man müsse in Wort und Tat darauf hinarbeiten, den inneren Menschen zum wirklichen Herrn über den ganzen Menschen zu machen. Er soll sich auch um das vielköpfige Tier kümmern, wie ein Landwirt, der das Zahme nährt und veredelt, das Wilde aber am Wachstum hindert. Hierbei soll er sich der Kraft des Löwen bedienen und so für alle sorgen, sie untereinander und mit sich selbst befreunden und sie auf diese Weise pflegen» (Buch IX, 589a/b).

Was hier ins Auge sticht, das ist die am Beispiel des Ungeheuers beschriebene «Veranschaulichung des unteren Seelenteils» (Wolfgang Kersting), in dem harmlose wie wüste Begierden herrschen und den unteren Seelenteil völlig durchdringen können. Das komplexe Bild vom großen und kleinen Menschen wird ergänzt vom äußeren und inneren Menschen. Allein die Herrschaft des «Göttlichen und Vernünftigen» (Buch IX, 590d), deren Seelenkräfte in der menschlichen Entscheidungsfindung ein Vermögen in der Innenperspektive ausdrücken, bändigen den Löwenmut, die Zügellosigkeit und Triebe der «Tierseelen»: Platons «Bruch mit den tradierten Mythen» will Gerechtigkeit gewährleisten, führt aber nicht zum «Bruch mit dem Mythos überhaupt», denn Mythos und Logos beschreiben aus «unterschiedlichen Blickwinkeln ein und dieselbe Seinsordnung, die eine partiell transzendente Seite besitzt» (Christoph Ziermann). Philosophische Zensur, vernünftige Einsicht und Gerechtigkeitserziehung erfassen von innen her die geistige Grundaussage des Wesens- oder Seelenbilds – auf die geistbildende Seele des Menschen als das qualitativ «Beste», «Hervorragende» oder «Regulierende» im christlichen Subjekt als «Erzähl- und Argumentationsgestalt der befreienden Erinnerung» (Johann Baptist Metz). Mithilfe der erwähnten «bestimmten Gestalt von Hoffnung» verantworten sich Philosophen und Theologen in den Verhältnissen der Neuzeit.

Der protestantische Theologe Eberhard Jüngel übersetzt diese lautere «Seelen-» bzw. «Herzensaussage» als «Zuordnung der Freiheit zum inneren und der Knechtschaft zum äußeren Menschen» auf den christlichen Glauben, auf die Art und Weise der Begegnung von Gott und Mensch. Das beziehungsreiche Erscheinungsbild des «animal rationale» zeige «dann die Wirklichkeit des die animalitas überbietenden Vernunftvermögens als die eigentliche Lebenswirklichkeit, die die Lebendigkeit des animal nicht durch die *Steigerung* der ihm wesentlichen eigenen Lebenskraft, sondern durch eine gegenüber der animalischen Lebenskraft andere, von vornherein überlegene Qualität des Lebens überbietet.» Ob nun die Seele des Herzens oder

die «Seele des Kopfes» die «anderen Seelen» (August Nitschke) bzw. Tierseelen zügelte, um die Metaphorik der inneren Umsetzung als «Logos-Kopf» oder «Herz-Eintracht» zu trennen, war im «christlichen Logosglauben» (Ulrich Barth) zwar eine variierte, aber prinzipielle Wahrnehmungsweise, die griechische Philosophie und christliche Anthropologie in der «Königsherrschaft des Vaters» (Klaus W. Müller) zusammenführte. So bedienten sich «die Kirchenväter, die Gottesidee des Platonismus christlich transformierend», des Begriffes «*logos spermatikos*», der als «göttliches Samenkorn gewissermaßen in die menschliche Seele als Erkenntnisgrund eingesenkt zu denken ist» (Walter Mixa). Denn das mittelalterliche Menschenbild, das Augustinus und Thomas von Aquin mit dem «Wort» der Geistbezeichnung als «*mens*», «*spiritus*» und «*anima*» reflektierten, hat im Gottesgehorsam mit der «*concordia*» Gottes und des Menschen zu tun. Im Ausdruck der Gottesverehrung und –liebe charakterisiert das sowohl eine habituelle Tugend der Willensbereitschaft als auch eine dienende Hingabe des ganzen Lebens gegen Gott durch Devotion. Sie ist ein inneres Zeugnis, mit dem das Gewissen und die Wahrheitsfähigkeit gemeint sind, wenn in der Offenbarung der eine Gott spricht.

Es gibt zwar «keine Wiederkehr des Mythos in gleicher Form wie früher», aber auch keinen Zwang, der «Wissenschaft eine absolute Grundlage» (Kurt Hübner) zu geben. Die fleischliche Zügelung der «*animalitas*» in eine «*animal rationale*» drückt die Selbstmächtigkeit der Herrschaft aus, die der Mensch selbst als seine Würde und Freiheit erfährt. Mit der konstruktiven Frage nach dem «Rubikon der Hominisation» (Ulrich Lücke) kommt immer «Religion» ins Spiel, denn eine gottunmittelbare «Beseelung» ist das Geheimnis, das gegenüber sogenannten «Mensch-Tier-Hybrid-Embryonen», auch «Chimären» bezeichnet, in der modernen Medizinforschung einen «deiktischen Sprachmodus» (Ulrich Lücke) bewahren. Nicht allein in England sollen «Chimären» eines Tages bei der Herstellung von menschlichen Stammzellen zu therapeutischen Zwecken behilflich sein. Synthetische Systeme, die Lebewesen und Artefakte zugleich entwickeln wollen, geraten zudem in die Zwänge einer Optimierungsphilosophie.

Neuere Erkenntnisse legen dar, dass es auch keinen Sinn «macht», das Verständnis von Mythos und Logos kommentarlos sowohl dem kognitiven Wandel der «menschlichen Wahrnehmungsformen» (Christoph Jamme) als auch dem Rückblick begrifflicher Dekonstruktionen zu überlassen. Der Begriff «Mythos» ist für jede Definition – so die Mythenkritik Monika Schmitz-Emans' – eine problematische Herausforderung. Welches Erkenntnisinteresse vermitteln dann Wissenschaftler, wenn sie sich der

geschlossenen Welt mythischer Wirklichkeiten mit der Denkform einer «historischen Transformation» nähern oder ihnen zugeschriebene kausale Interpretationsaspekte von «Wahrheit und Falschheit» (Christoph Jamme) gegeneinander ausspielen? Als «exemplum» hatte der griechische Mythos im Zeitraum von Homer bis Platon eine pragmatische Funktion und stellte jedem Leser oder Zuhörer normative «Aufgaben: der Mythos belehrt, warnt, rät zu oder ab» (Christoph Jamme). Nach Ansicht desselben Verfassers werden Mythen durch ein «spezifisches Wirklichkeitsverständnis» bestimmt, denn «wissenschaftlich semantische Intersubjektivität» steht «immer nur im begrenzten Rahmen und für einen begrenzten Zeitraum» fest: «Sie ist daher etwas *Geschichtliches*» (Kurt Hübner). Was allerdings die Ägyptologin Sternberg vorsichtig mit ontologischer Maßgabe am Beispiel Ägyptens bezweifelt hat, ist in der Tat im 4. Jahrhundert v. Chr. ein «Achszeit»-Phänomen, das Benjamin Uffenheimer mit den Griechen als «Prinzip der ontologischen Kontinuität» mit den logischen Regeln der philosophischen Wahrheitssuche verbindet. Einerseits hat er etwas Vergleichbares für die Israeliten aus dem Kanonisierungsprozess der Bibel, dem Alten Testament nach dem babylonischen Exil (587–586 v. Chr.), herausgearbeitet. Aussagen jüdischer Autoren belegen andererseits, dass monotheistische Tendenzen griechischer Philosophen vom biblischen Monotheismus abhängig sind. Darauf hat schon früh Erich S. Gruen hingewiesen, während Jan Assmann in der Analogie Griechenlands und Israels eine «Verfestigung kulturellen Sinns» sieht, die «nicht nur zeitresistent, sondern universal anschlussfähig ist».

Kulturkritische Reflexionen über Wandlungsprozesse in vorchristlicher Zeit und frühem Christentum legen zudem nahe, mit modernen kategorialen Begrifflichkeiten oder dem scheinbar «semantischen Exaktheitsideal der Wissenschaft» (Kurt Hübner), die Lebenszusammenhänge des «Religiösen» autonom erfassen sollen, äußerst zurückhaltend zu sein. Jedes als absolut «gesetztes» Wirklichkeitsideal, das folglich seine «Ablehnung mythischer Semantik auf diejenige mythischer Erfahrung» reduziert, besitzt keine «empirische Rationalität» (Kurt Hübner). Dagegen unterscheidet die ««Geoffenbarte Wahrheit»» gewiss nicht zwischen Mythos und Religion. Es liegt zum einen nahe, daraus zu folgern: «Geglaubter Mythos ist Religion» (Harald Bost). Zum anderen konkretisierte Marie-Odile Gouzet-Cazé – fest im Blick das «Hellenistische Zeitalter» – ihre Position: «Religion wird zu einer Zuflucht vor den Unwägbarkeiten des Lebens und vor einer Welt-Angst, die über den Gräbern gegenwärtig ist» (engl. «Religion becomes a refuge from the uncertainties of life and from the fear of the world that lies beyond the graves»). In religiöser Gottesvorstellung korrespondierte

die Auferstehung Jesu Christi mit der Glaubensperspektive der Menschen, indem sie dem universellen Sinn des «Tempelbergs» vertrauten.

Die Geschichte des Christentums, durch die Weiträumigkeit des Alten Testaments bis auf die lebendige Gestalt «Jesus Christus» im Neuen Testament bezogen, hatte einen großen Bogen beschrieben, in dem bekanntlich viele Wunder, Geheimnisse, Risse, Ungereimtheiten, Entwicklungsbrüche und Widersprüche enthalten sind. Eschatologische Überzeugungen vom bevorstehenden Weltende beunruhigten im Wesentlichen viele Menschen. Im menschlichen Leidensgedächtnis der Armen lebten Hoffnungen auf, von denen die Auferweckung Jesu Christi nicht mehr zu trennen war. Das Kreuz als «Durchgangsstation» war nicht nur als geschichtliche Tatsache bezeugt, sondern die Auferstehung Christi wurde zum Fundamentaldogma der christlichen Religion.

Die frühe Christenheit der hellenistischen Welt trennte zwischen den «mythischen Göttern der Religionen und der philosophischen Gotteserkenntnis», indem es ihre Auswahl und ihren Glauben für einen «neuen, logosgemäßen Mythos» und «zugunsten des alleinigen Gottes» (Joseph Ratzinger) vollzogen hat. Deswegen scheint es nach den Überlegungen Joseph Ratzingers einen zeitgleichen Ablauf zwischen der «philosophischen Mythenkritik in Griechenland und der prophetischen Götterkritik in Israel» zu geben. Platon hat zum einen in gelehrter Distanz die homerischen Mythen aus seinem klassischen Bildungsplan ausgeschlossen und Israel gewann zum anderen seinen Geisteskampf einmaliger Größe: Im Unterschied zur Stimmenvielfalt der «Schriftkultur» (Jan Assmann) in Griechenland konzentrierte sich sowohl die Kanonisierung als auch die Allegorisierung auf die heiligen Schriften des gottgefälligen Israels. Mit ihnen war eine «schöpferische Dynamik des monotheistischen Mythos» (Benjamin Uffenheimer) verbunden, der jedoch zuvor in Israel die Entkräftung vorderasiatischer Mythen vorausgehen musste. Genauso postulierte das bestimmende Begreifen Gottes ein Dogma, das zum Logos hinstrebte wie es die Propheten- und Weisheitsliteratur in ihren Botschaften gegenüber der «Entmythologisierung der göttlichen Mächte» (Joseph Ratzinger) vertrat. Benjamin Uffenheimer hat übrigens in seinem Beitrag «Mythos und Realität im alten Israel» ausführlich dieses «Wesen des biblisch-monotheistischen Mythos» erhellt. Danach war das nicht der «Glaube einer kleinen Elite», sondern stattdessen das national überwältigende «Endergebnis eines evolutionären Vorgangs». Schon bald nach dem babylonischen Exil habe der Götzendienst aufgehört, ein «nationales Problem» darzustellen: Kern der neuen Weltanschauung zwischen «Israel und seinem göttlichen König»

wurde in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus allein die «Ausschließlichkeit seiner Verehrung» (Benjamin Uffenheimer).

Ausführlich analysiert Martin Hengel die Vorgänge in Palästina, das zur «Zeit Jesu schon rund 360 Jahre unter ›hellenistischer‹ Herrschaft und dem daraus resultierenden Kultureinfluss» viele Möglichkeiten des Einwirkens erfahren hätte. Dass gerade die Juden «ihre Ansprüche auf Gleichberechtigung» mit Griechenland stets gewahrt hätten, bezeuge die «Legende von der *Verwandtschaft mit den Spartanern*». Diese mythische Verbindung sei – bei aller Bedenklichkeit – solch ein reizvolles Vermächtnis gewesen, dass es in ausgeschmückten Erzählungen lebendig erhalten geblieben wäre. Danach habe die Verwandtschaft Eindrücke vermittelt, «dass zwischen den Juden und den Spartanern mit ihren strengen Gesetzen, ihren Gesetzgebern Mose und Lykurg und der göttlichen Autorisierung am Sinai bzw. durch den delphischen Apollo eine gewisse Analogie bestand». Trotz weiterer ähnlicher «Parallelen» trifft es nicht zu, dass ein Zitat, eine Formulierung anlässlich von Heinrich Heines Taufe, die «ursprüngliche» Patenschaft-Konstruktion erhärtet, diese «Verwandtschaft» sei das «Eintrittsbillet in die europäische Kultur».

Im «Kampf um die geistige Selbstbehauptung» (Martin Hengel) nahm somit die Tora – eine seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. durch Schriftgelehrte vermittelte Gesetzesreligion als Gabe Gottes – immer stärker für das palästinische Judentum die beherrschende Mitte ein. Hengel hat dem sozialen Gefüge Palästinas, dem «Treffpunkt der verschiedenen Einflussphären», eine «dreifache geistige Tendenz» zugeordnet: 1. Allgemeine religiöse Offenheit für Offenbarungsweisheiten und – formen, die das Irrationale und Geheimnisvolle auf übernatürlichem Wege kultivierten. 2. Sinnfragen des Lebens, die den politischen Wert des Einzelnen im Kosmos, das Schicksal der Seele nach dem Tod und den kultischen Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Geheimnis betrafen. 3. Aufgeschlossenheit für orientalische und ägyptische Weisheiten, die zwischen dem zweiten Jahrhundert v. Chr. und dem dritten Jahrhundert n. Chr. durchaus dem rationalen, logisch-systematischen Denken in der griechischen Kultur überlegen schienen.

Dabei hatte die Jerusalemer Kultgemeinde, deren würdigsten Mitglieder einer wohlhabenden Aristokratie durch die hohe Schule des Gymnasiums mit der griechischen Sprache, Literatur und Bildung seit dem dritten Jahrhundert vertraut waren, nicht nur Anteil «an der ›religiösen Koine‹ seiner hellenistisch-orientalischen Umwelt», sondern die Tora wurde zum «einzigen, ausschließlichen Medium der Offenbarung»: Ihre Deutung geschah in der «rabbinischen ›Toraontologie‹ in ›hellenistisch-rationaler‹

Weise» (Martin Hengel). Wenn auch die rechte Deutung des Gesetzes umstritten war, so «gab das Gesetz, selbst in griechisch gebildeten Kreisen der Diaspora, die Garantie des religiös-nationalen Zusammenhalts» (Martin Hengel). In der Gottesherrschaft bzw. der eschatologischen Naherwartung des messianischen Reiches, die sich für den einzelnen Menschen verband mit der Auferstehung bzw. der Unsterblichkeit, fand die «ganze Weltgeschichte nach Gottes Plan ihr Ziel» (Martin Hengel). Mit ihrer Strahlkraft der Zukunftshoffnung verstärkte sich wiederum eine Interpretation, die vom Glauben eines jüdischen Weltreiches inspiriert war.

Hengel ist sich sicher, dass die «polemische Abwehr von Angriffen auf den bedrohten Glauben der Väter», nämlich die Aufrechterhaltung der «national-volkshaften Verankerung», nicht nur zu Kompromissen genötigt habe, sondern hier habe die «von prophetischem Geist getragene Reaktion der aus dem Judentum herauswachsenden Urkirche» eingesetzt. An die Stelle der «Toraontologie» sei einerseits die Christologie als Ausdruck der freien, unverfügbaren Heilsoffenbarung Gottes in der Geschichte» getreten, die «keine nationalen, historisch bedingten Schranken mehr» anerkannt habe. Andererseits hat das Judentum gegen Überfremdung und Assimilation, aber für Gesetzeseifer und Gesetzestreue, durch die alle hellenistischen Reformversuche der jüdischen Religion zwischen 175 und 164 v. Chr. abgewehrt wurden, einen gangbaren Weg eingeschlagen. Jüdische Schreibschulen und «Lehrerpersönlichkeiten», die mithilfe der priesterlichen Weisheitsüberlieferung für eine polemisch-verschärfte «Erziehung des ganzen Volkes im Gesetz» (Martin Hengel) sorgten, festigten jüdisch-kulturelle Beziehungen nicht nur zwischen Jerusalem und Alexandrien, sondern in der Diaspora insgesamt.

Die komplexe «Begegnung zwischen Judentum und Hellenismus» war insofern ein «Zeitalter der Erziehung» (Martin Hengel), in dem der Schlüsselbegriff «Paideia» nicht nur ein neues Menschenbild, sondern auch einen neuen Lebensstil hervorbrachte. Hellenisierungsbestrebungen in Jerusalem, die primär eine griechisch gebildete Oberschicht ausgebildet hatten, wollten – was allerdings nicht gelang – den jüdischen Tempelstaat in eine «griechische Polis» verwandeln, vergleichbar einer «platonischen Staatsutopie» (Martin Hengel): Zu den angedeuteten Bestrebungen gehörte sicherlich eine «vielfältige Kritik an der Tora» und eine «aufgeklärte» Gesetzeskritik, ein «Kampf um das Gesetz» (Martin Hengel), das sowohl die Entwicklung auf die «Tora» konzentrierte als auch neuen «Eifer» für das Gesetz weckte. Dieser religiöse wie politische Streit für oder gegen das Gesetz führte in eine Abfolge von Aufständen bis in das zweite Jahrhundert n. Chr. hinein.



Dabei ging es immer um Selbstbehauptung gegenüber Anfechtungen oder um das Eigene und das Fremde: Letztlich polarisierte das apologetisch verhärtete Toraverständnis des Judentums die Position gegenüber dem eschatologisch-universalen Anspruch des Evangeliums. Das aus dem Judentum hervordachsende Urchristentum sprengte den «zu eng gewordenen gesetzlich-nationalen Rahmen» (Martin Hengel): Johann Baptist Metz hat Strukturen seiner «Politischen Theologie» aus dieser geistig-religiösen Konstellation, die für die neutestamentliche Zeit bestimmend wurde, erschlossen - aus der «Platonischen Erinnerungslehre», die sich mit der vorgewussten «eschatologischen memoria des Christentums» auf ein «geschichtlich einmaliges Ereignis» bezogen hat. Das Christentum glaube, dass damit die «eschatologische Erlösung und Befreiung des Menschen durch Gott unwiderruflich angebrochen» sei.

Im «gereinigten» Kult, im Durchdringen von Mythos und Logos, rechtfertigte sich die christliche Option für die eine göttliche Wahrheit, die im Monotheismus ihre einzigartige Sinnhaftigkeit erfahren hat – als «originelle Schöpfung des Volksgeistes Israel» (Benjamin Uffenheimer). Das berechtigt aus dieser Perspektive zur weiterführenden Frage: Welche Folgerungen lassen sich vor diesem Hintergrund alttestamentlicher Weisheit erheben, wenn einerseits die Vielfalt, Unterschiedenheit und das «Zusammenspiel der Fachkulturen» ins Spiel kommt, und andererseits die «Reflexion über Möglichkeiten und Grenzen von Erkenntnis» (Jürgen van Oorschot) einen hohen alttestamentlichen Weisheitsgrad der Angemessenheit besessen hat? Im alttestamentlichen Buch Kohelet, das etwa in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. abgefasst wurde und den Einfluss der hellenistischen Philosophie erahnen lässt, bleiben dem Menschen und seiner forschenden Arbeit Gottes Handeln, der Tod und die Zukunft unzugänglich: «Existentielle und kognitive Grenzerfahrung wird als Gotteserfahrung verstanden» (Jürgen van Oorschot). Als «Apriori-Setzung», die cartesianische Unterscheidungen von Subjekt und Objekt bis in die Gegenwart nicht ausgrenzen, war im «Schöpferglauben» eben Weisheit als Befähigung zur Erkenntnis vorhanden, um im Blick auf das Subjekt sagen zu können, beim Streben des Menschen wird personifizierte «Weisheit anwesend sein, wenn er handelt» (Jürgen van Oorschot). Das geschieht in einer Zeiterfahrung, der sowohl Gegenwart und Erkenntnisvermögen eigen ist als auch die Offenheit von Endlichkeit und Todesgrenze aufweist. Partielle Erkenntnis und Weisheitsstreben sind angesichts der Begrenztheit des Lebens inhaltliche Größen des geoffenbarten Gotteswillens, der in Jerusalem sichtbar geworden ist.

## Kapitel 12

Griechische Metaphysik und  
christliche «Memoria»:

Vernünftige Anthropologie und  
Handlungsziel «Gerechtigkeit»



## Gottes Weisheit und Mensch-Tier-Vergleiche: Personalität und Dämonisierung

Der philosophisch-anthropologische Diskurs, in dem es heute heißt, der Mensch sei ein Tier, drückt in Fragen des Naturalismus und des Menschenbildes eine Vielstimmigkeit aus. «Transformationen des Humanen» (Mathias Gutmann) sind Ausweise von Spezialisierungen, die durch Denken, Sprache und Kultur entscheidend mitbestimmt worden sind, denn der Mensch hat sich gleichsam von Natur aus zum Vernunft- oder Kulturwesen entwickelt. Dieser ununterbrochen angeeignete Ursprung, weitergegeben im Kontinuitätszeugnis der «mental map», ist sowohl spirituell-theologisch als auch methodologisch einheitsstiftendes Kulturgut: Gott ist der Handelnde, damit eine Schöpfermacht im Naturgeschehen, und nicht das Geschöpf. In der Wüste hatte Jesus, dem Engel dienten, Kontakt mit wilden Tieren (Mk 1,12f.). Indem Wundertäter Jesus wie einst Adam in Frieden mit den Tieren lebt (Gen 2, 19f.), führt er das «paradiesische Zeitalter wieder herbei» (Bernd Kollmann). Von Gottes Abbild (Gen 9, 6), dem Menschen, ausgeführte erfahrungsbasierte Domestikationen des Hundes sind in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit friedensstiftende «Züchtungsleistungen»: Hunde haben instinktiv menschliche Stimmungen und Zeigegeesten bestens «verstanden», die dann als symbolische Wirklichkeiten im Leben ausgeschöpft wurden, ohne die Einzigartigkeit des göttlichen Creators anzutasten. Als treuhänderisch Beauftragter gegenüber den Mitgeschöpfen gilt das gleichsam für alle Lebewesen in der Wirklichkeit: «Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe. Ja, die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Toten aber wissen überhaupt nichts mehr» (Koh 9, 4–5). Der «Löwe» wurde zwar gefürchtet, aber der «Hund» gehörte in Israel zum Kreis der «am meisten verachteten Tiere (1 Sam 17, 43)» und «galt als unrein und verabscheuungswürdig (Ex 22, 30)»: Der Vergleich mit Lebenden richtete sich – wie Schwenhorst-Schönberger ausführt – auf «schamlose Frauen (Sir 26, 25)», «männliche Prostituierte (Dtn 23, 19)» und Feinde, die den «Frommen (Ps 22, 17.21; 59, 7.15)» bedrängten. Nach Offb 22, 15 blieben die Hunde und alle Würdelosen wie Zauberer, Unzüchtige, Mörder und Lügner vor den Toren der Stadt. Christozentrisch wie anthropozentrisch ist der Mensch die «Krone der Schöpfung»: In seiner «Krönung» lag die Kraft, durch Abrichtung des Hundes metaphorisch nachgeordnete «Wächter»-Aufgaben zu delegieren, denn das steigerte erstens kulturanthropologisch den Sinn des Kosmos und das kommunikationsfähige Ansehen. Zweitens veranschaulichte im Neuen Testament die gehorsame Verhaltensweise

des Hundes zeitgemäße Erfahrungsformen einer politischen Kreation gegen Ketzerei (Phil 3, 2) und falsche Lehrer (Spr 26, 11). Die literarische «Vermenschlichung» von Wissen und Einsicht erschuf schließlich die aktive Bereitschaft des «Hundes» als sei sie eine Form der Weisheit Gottes.

Somit war es nicht verwunderlich, dass seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert «dog-philosophers» in der literarischen Weltgestaltung eine religiöse oder ethische Faktizität zuerkannt wurde. Ihre beseelte Handlungsfähigkeit äußerte sich sowohl durch die Distanzierung und Verfremdung der Aktualität als auch durch die religiös belehrende Gleichzeitigkeit des Verschiedenartigen, indem «Hunde» im Agieren einen symbolischen, profanierenden, mimetischen oder fiktionalen bzw. grenzüberschreitenden Demonstrationswert übernommen haben: Unverändert bot die sozial disparate wie verantwortliche Symbolkraft des «Hundes» schöpferische Wirklichkeitsbeobachtungen für eine bildlich-anschaulich bewusste Ausdrucksleistung, Wirkkraft und Sozialkritik der Domestizierung. Das erlaubte symbolisch von der bildspendenden Denkstruktur her spätere literarische Rollenvergleiche, -wechsel und parodierende Mischformen zwischen Geistlichem und Weltlichem, grotesker Tier- bzw. Menschengestalt oder Rede und Gegenrede. Daraus ergaben sich Einblicke in politische und soziale Verhältnisse mithilfe der Gegensatzpaare von Groß und Klein, Stark und Schwach oder Arm und Reich.

Modell-Varianten des rigorosen Andersseins überspitzten physiognomische Eigenarten in Mensch-Tier-Vergleichen oder durch den Gebrauch natürlicher Metaphern, die aus der Naturbeobachtung entstanden waren. Aristoteles hatte exemplarisch in der mehrbändigen «*Historia animalium*» den naturgeschichtlichen Ursprung geliefert. Er wollte aberden platonischen Dualismus zwischen Idee und realem Gegenstand überwinden, indem er von einer lebendigen Einheit ausging: Das Wesen der Dinge, die Substanz, verwirklicht sich in ihren Erscheinungen selbst. Allein dieser mit begrifflicher Fassbarkeit nachzuforschen ist dem Menschen aufgetragen. Folglich ermöglicht der genannte Wirkzusammenhang Handlungsvergleiche, die tierische und menschliche Verhaltensweisen unterscheiden lassen. Nach Aristoteles' Vorstellungen ist das «Tier unzweideutig von der Tugend ausgeschlossen»; Raubfische, zu denen beispielsweise die «berüchtigte Bissigkeit und Angriffslust» der Haie gehörten, wurden in der Antike vergleichsweise ««(Meer-)Hunde»» (Gary Steiner) genannt. In der indischen Tradition ist es die ««Logik der Fische»», die im europäischen Mittelalter – nach Jan Assmanns Ansicht von der «Staatslehre des Kaisers Friedrich II.» – die Unterordnung der Menschen bildlich auslegt, als würden sie sich im Chaos wie

Fische im Meer gegenseitig verschlingen. Danach ist die von Aristoteles abgenommene Auffassung «Die Kleinen sind Nahrung der Großen» (lat. «Minor esca maioris») ein Erkennen falscher menschlicher Gebaren, die sich naturrechtlich in der christlichen Ethik und Gnadenlehre gegen die Unterdrückung der Armen durch die Reichen wandelte. Im Jakobusbrief 2, 6 wird der Eigennutz der Reichen kritisiert und angemahnt, gute Werke zu tun, denn der Glaube allein vermöge nicht selig zu machen (2, 17). Darüber sprachen vielfach die Kirchenväter, während Luther und Calvin die Heilsnotwendigkeit der «Guten Werke» entschieden abgelehnt haben. Das Tridentinische Konzil hat die «Bona opera» als Verdienst des Menschen und als Rechtfertigung vor Gott zum Dogma erhoben.

Die Gattung «Fabel» ist beispielsweise in der Kulturgeschichte eine traditionsreiche Schatzkammer für sprechende Tiere, die im Bild-Synkretismus Mischwesen menschlicher Eigenschaften, gesellschaftlicher Machtverhältnisse und sozialer Konflikte sowohl vereinfacht als auch verständlich machen sollten. Zur allegorischen Einübung, die den Machtlosen und Sklaven in der Antike Kommunikationsmöglichkeiten verschaffte, diente die Fabel wie eine sozialkritische Waffe, die in alttestamentlichen und griechisch-römischen Textvorlagen den Logos schärfte. Das kommt in der Äsop-Tradition durch legendenhafte Darstellungen zum Ausdruck: Äsop lebte um 550 v. Chr. auf Samos als Sklave und gilt als wahrscheinlicher Erfinder der Fabel. Vom Gesamtbild her war er klein, hässlich, verwachsen und von niederem Stand. Er kam als Schweinehirt an den Hof zu Athen, wo er dem König Dienste erwies und wegen seines Charakters bald in Misskredit geriet. Seine Mühen, das irdische Elend zu bessern, erzeugten geistige Unruhe und bereiteten dem Adel Sorgen. Äsop wurde zum Tode verurteilt und daraufhin vom Felsen ins Meer gestürzt: Bernhard Zimmermann, der auf die Rekonstruktion von Äsops Leben eingeht, meint auf der Grundlage des Forschungsstands, dass sich Elemente der Äsop-Legende und Äsops Tod «gut als delphische Sündenbock-Tradition» erklären lassen.

Tierfabeln gab es vor Äsop im Ägyptischen, Anatolischen, Sumerischen, Akkadischen und «zumindest in der Form der Pflanzenfabel, im Hebräischen» (Walter Burkert). Dialogische «Rangstreitgespräche» liegen vor, in denen «personifizierte Gegenstände oder Abstraktionen» (Sabine Herrmann) ganz entschieden Gegner oder Fragen erschütterten. Im Alten Testament kämen der «Streit der Bäume um die Königswahl» (Ri 9, 8–15) und die «Geschichte vom Hochmütigen Dornstrauch» (2 Kön, 15, 9) in Frage, während in sumerischer Sprache der altbabylonischen Zeit (ca. 2017–1595 v. Chr.) «Dispute zwischen Menschen (Hirte und Ackerbauer),

Jahreszeiten (Sommer und Winter), Pflanzen (Holz und Rohr, Dattelpalme und Tamariske), Tieren (Vogel und Fisch, Reiher und Schildkröte), Materialien und Gegenständen (Silber und Kupfer, Hacke und Pflug)» nennenswert wären.

Gegen Platon, der sich im zehnten Buch der «Politeia» nicht eindeutig zu Fabeln äußert, richtete sich von mythenkritischen epikureischen Philosophen der Vorwurf, er habe wegen seiner Fabeln «Lügenmärchen» erzählt und das Wahrheitsstreben der Philosophie in Frage gestellt. Aristoteles ordnete Tiere den Menschen unter, denn sie könnten – wie gesagt – nicht tugendhaft sein. Auch besäßen sie nicht die «Vernunftbegabung und die Fähigkeit, Meinungen zu bilden» (Gary Steiner). Es überwog die Einstellung, Kinder sollten weder Lust am Fabulieren finden noch sich «selbst ans Lügen gewöhnen» (Volker Sommer). Dem antiken Rhetoriker Theon (ca. 100 n. Chr.) war geläufig, Fabeln würden eine «falsche Geschichte, welche die Wahrheit vorspiegelt», überliefern. Sabine Herrmann gibt Belege dafür, dass «Rangstreitgespräche» im levantischen Raum eine wichtige Rolle spielten und als literarische Dialoge eine «wichtige Mittlerfunktion innerhalb des Kulturtransfers altorientalischen Kulturguts in die Ägäis» einnahmen, deren «literarische Tradition bis in das lateinische Mittelalter verfolgt werden kann». Die meisten Belege – mit langer mündlicher Tradition – seien in Fabelsammlungen zu finden.

In diesem Zusammenhang sind christliche Reaktionen gegen die Fabel überliefert: Apostel Paulus wandte sich gegen die «ungeistliche Fabel» (1 Tim 4), wie aus dem sog. «Dienstschreiben zur Ordnung der kirchlichen Disziplin» (Rudolf Kreis) hervorgeht. Das Schreiben verbot den Gebrauch der Fabel in der Predigt, da sie «Streitfragen hervorbringe statt Dienstleistungen im Haushalt Gottes» (Rudolf Kreis). Wollte der von Paulus bekehrte Timotheus als «trefflicher Diener Christi Jesu» (1 Tim 4) handeln, dann musste er nicht nur die «heillosen und für alte Weiber passenden Fabeln» (1 Tim 4, 7) abweisen, sondern sich in Gottseligkeit üben. In Wirklichkeit besaßen Fabelmotive eine alltägliche Nützlichkeit, aber sie waren wegen ihrer «Mischform» weder ein bildsynkretistisches Mittel noch ein Faktor des «heiligen Spiels» (2 Tim 4), weil sie spirituell mit der «Berg-Kathedra» Jesu und dem christologischen Weisheitslehrer unvereinbar war. Nicht um Mythen oder um die Vermittlung von Regeln praktischer Vernunft geht und ging es im Gottesdienst, sondern «gehörte Bilder» oder «gespielte» Predigten versinnbildlichten im liturgischen Geschehen sowohl die erfüllte Verheißung als auch den Opferdienst durch das Wort des Gebetes. Für Christen gab und gibt es immer nur die «Reinheit» einer Wahrheit:

Die Übertragung von Realitäten auf gleichnishafte Modellfälle wurde wie die der Gleichnisse Jesu zum literarischen Beweis für eine fiktional-theatralische Zulässigkeit, die zur heroischen Heiligkeit in der christlichen Welt des Mittelalters beitrug.

Kontroverskonfessionelle Theologen und reformatorische Pädagogen lehnten wie Johann Amos Comenius (1592–1670) oder August Hermann Francke (1663–1727) den Einsatz von Fabeln ab. Andere vergegenwärtigten im visualisierten «Welttheater» emblematische, methodische und didaktische Intentionen in Bild und Wort. Insbesondere das frühneuzeitliche Schmä- und Schandbild, ein einprägsames «Schaubild», galt bis um 1750 als eine Gattung, die von der nachahmenden und übertreibenden Karikatur als Gegenentwurf der idealen Wirklichkeit trennte. Unter den apokryphen Apostelgeschichten befinden sich die Petrusakten (Act Petr 10), die ursprünglich griechisch verfasst waren, aber als Ganzes verloren sind. Woher kam die große Anzahl gefälschter oder vermeintlich verfasster Schriften, die mit den Aposteln oder mit Christus selbst in Zusammenhang gebracht wurden? Sie waren zwischen 150 und 190 n. Chr. entstanden, in ihren Texten wurde die Konfrontation des Petrus mit dem Magier Simon Magus (Apg 8, 9–24) geschildert, der von seinen gnostischen Anhängern als die «höchste Kraft Gottes» (Bernd Kollmann) verehrt worden war.

Dieser fanatische und abergläubische Mann, einer der ersten in der «häretischen Tradition» (Martin Mulsow) der Kirche, vereint viele moralische Vorwürfe in seiner Person. Im Verlauf des erwähnten Konflikts wird Simon der Magier von einem sprechenden Hund beschimpft, weil der Magier die Wunder-Macht des Petrus zu konterkarieren versucht hatte. Den Hund legitimierte die bildsynkretistische Dienstrolche im Kulturgegensatz zwischen den Hütern «richtiger-reiner» und «falscher-unreiner» Wahrheit, denn seine «Tiersprache», sein Verhalten und Handeln stand mit dem «Hüter der Gerechtigkeit» bzw. den christlichen Normen von Frieden und Ordnung nicht im harmonischen Einklang. Das ist die «gerechte» Abwehr des Fremden oder Anderen als Schutz bzw. Verteidigung der eigenen Wertordnung von Sprache, Geheimwissen, Tradition und Erinnerung: Gottes gerechter Zorn ist dann der Schutz vor simonianischer Gnosis und der Seelenerlösungslehre Simons, durch die Gläubige das zum «ungehinderten Seelenaufstieg notwendige Geheimwissen» erwarben. Damit konnten deren Beherrscher, die über Totengeister und den «Vollzug ekstatischer Himmelsreisen» verfügten, «Kontakt zum Jenseits» (Bernd Kollmann) herstellen. Dagegen schloss die in «Machttaten manifeste Gottessohnschaft Jesu» geradezu «magisch-schamanistische Schauwunder» (Bernd Kollmann) aus.



Im Fazit war der Zorn Gottes eine deiktische Zeichenforderung seines Eingreifens, die zwar «demonstrative Machterweise zu beglaubigen suchte» (Bernd Kollmann), aber nur sekundär durch den Hund gegen den vermutlichen Schamanen Simon Magus Klarheit gewinnen sollte. Es gibt genauso keine Reinkarnation der menschlichen Seele in Tieren, sondern eventuell eine wunderhafte Tat, die «Gutes tut», das für die Befreiung von Lebensgefahr und für die Hoffnung auf Bestrafung des Bösen autorisiert.

Wichtig ist hier der erhellende Hinweis, dass die Gemeinschaft mit Tieren, hier mit dem Hund, an «traditionelle jüdische Endzeitvorstellungen» (Bernd Kollmann) erinnert. Sie gehören zu einem Repertoire der Erzähltradition mit präsentischer Heilsbedeutung, denn Hunde in Mesopotamien um 2050 v. Chr. wurden schon mit der Vertreibung der Fremdherrschaft der Gutäer (2150–2050 v. Chr.) in Verbindung gebracht. Die «Gutäer als Bewohner des Berglandes» (Wolfgang Röllig) ließ «Weltengott» Enlil, der «Gott des Kulturlandes», als Strafe ins Land holen, «um Chaos und Zerstörung zu bringen» (Robert Rollinger). Mythische Stereotypen – wie die gegenüber den Amurritern bzw. Martu-Nomaden – charakterisierten ihr kulturloses Anderssein von Menschen, die keine «richtigen» religiösen Bindungen kannten: Barbaren bzw. Fremdländer hatten zwar «menschliche Instinkte», aber nur die «Intelligenz des Hundes» und das «Aussehen von Affen» – Sesshaftigkeit, Ackerbau und Stadtkultur waren ihnen fremd. Den barbarischen Sitten, rohes Fleisch zu essen oder Menschenfresser zu sein, fehlte die rechte Ordnung, weil sie «gegengöttliche Kräfte» (Wolfgang Röllig) wie wilde Tiere verkörpert hätten. So äußerten sich Gutäer wie Hunde eben durch eine «unverständliche Sprache».

Nach babylonischer Auffassung zur Zeit Sargons II. (722–705 v. Chr.) waren Unterworfenen im übertragenen Sinn «Untertanen mit fremder Sprache, einer Sprechweise ohne Harmonie» (Wolfgang Röllig). Im Inbegriff der Differenz verband sich Sprache eng mit dem moralischen Gegensatz von Reinheit und Unreinheit. Mythische Einschmelzung oder die harmonische Integration um der staatlichen Ordnung willen war deswegen ein prestigebewusstes Überwinden vorhandener Kulturunterschiede, das den Krieg in der Vergangenheit nicht ausschloss. In der mythischen Überlieferung drückten «magische Hunde» (Bruno Ernst Meissner) gegenüber Menschen bestimmte Lebenswerte und Ordnungsverhältnisse aus: Erstens präsentierten sie in ihrem Anderssein ein «Naturmodell» für Gerechtigkeit, Frieden und Unterwürfigkeit und zweitens versinnbildlichten sie Regelbrecher. Wenn Hunde Menschen «anpissten», dann waren das in Babylon farbsymbolische Hinweise böser Vorzeichen: «Not» galt für weißer

Hund, «Krankheit» für schwarzer Hund bzw. «Freude (?)» für brauner Hund. Das «Anpissen» von Bett, Stuhl und Tisch deutete auf Unheil, insbesondere dem Besitzer des «Tisches» zeigte es an, dass «sein Gott mit ihm erzürnt» war: Gemeinsame Gegenmaßnahmen versöhnten mit einer Hymne an den Sonnengott.

Im Unterschied zum christlichen Ordo-Verständnis war im Islam der Hund zusammen mit dem Schwein das «am meisten verachtete Tier» (Marco Schöller). Die Unreinheit des Hundes bestimmte zwar das ambivalente Verhältnis des Menschen, aber seine Jagd-, Wach- und Schutzfunktion hob sich erfreulich ab von menschlicher Niedertracht und Feigheit. Nennenswert in diesem Sinne ist eine Schrift des Philologen Ibn al-Marzuban (gest. 921) mit dem Titel «Buch vom Vorzug der Hunde über viele von denen, die Kleider tragen» (Herbert Eisenstein).

Das mittelalterliche Westeuropa behandelte «Hunde-Aspekte» als ein mehr unterordnendes mythisches Thema, das dann in der zweckhaften Moderne politische, militärische und literarische Ranghöhen in der Bildsatire erreichte oder populäre Kapriolen als Schoßhund der medialen Selbstdarstellung entfaltete. Züchterische und dressierte Dienstleistungen zeichneten den anpassungsfähigen Schlitten-, Wach-, Such-, Hirten-, Spür- und Blindenhund aus. Gelegentlich wird der Hund als vielseitiges und geduldiges Therapie-Medium gelobt: Über 1.000 Hunde kommen heute in der Bundesrepublik in unterschiedlichen Schulformen oder sog. Brennpunkt-Schulen zum Einsatz. Manchmal reicht die Anwesenheit des Hundes aus für Augenblicksinszenierungen in der Modewelt des Laufstegs, diese luxuriös mit Topmodell und gestyltem Pudel zu dekorieren. Eher traumatische Gewaltvorstellungen verbinden sich dagegen mit den pejorativen Bezeichnungen «Kampfhund» oder «Kettenhund». Als normative Größe des lebenserneuernden Rechtfertigungsbildes vom «Heiligen Berg», der Weltmitte kosmischer Zonen von Himmel, Erde und Hölle, eroberte das Thema «Mensch und Tier» abermals im modernen Diskurs «Schöpfung und Evolution» einen aktuellen Rang: Den «gigantischen Gesamtschauplatz» mit seinen verschiedenen «Debatten-Baustellen» hat Ulrich Lüke jüngst unter dem Buchthema «Das Säugetier von Gottes Gnaden» bearbeitet.

Umberto Eco, als hellwaches Original «Umberto furioso» ausgestattet mit dem Vermögen zur geistigen Fähigkeit der Adaption, spricht von einem «neuen Mittelalter», in das die Menschen beim Aneignen rasch ausbreitender Digitaltechniken träten. In vergleichbarem Sinne habe sich das «alte Mittelalter» vorbildhaft bewährt, als es sich die antik-christliche Vergangenheit aneignen musste. Der Mensch verschmolz mit seinem Teil des

Raumes, dessen Lokalität als Teil des Ganzen seine eigenartige Naturauffassung begründete: Er lebte im Naturmilieu, grenzte sich nicht von ihm ab und beurteilte seine «Welt» nicht aus der kritischen Distanz als «Objekt» seiner Beobachtungen. Dass im 12. und 13. Jahrhundert das Verhältnis von Mensch und Tier vom Betrachter in Fragen der bildlichen Gegensätzlichkeit wie bei David bzw. «seiner Person als Beatus vir des ersten Psalms» (Harald Wolter-von dem Knesebeck) einerseits und den Ungeheuern bzw. Dämonen in der Dichtung und der bildenden Kunst andererseits Bekanntes in Formen des Guten und Bösen abverlangte, ist nicht überraschend.

Ins Blickfeld gerät das kontinentale Westeuropa, denn im christlichen Kulturraum von Spanien über Frankreich nach Deutschland reichen die Spuren des Teuflischen in Tiergestalt (Schwein, Drachen, schwarzer Hund u.a.) und als Zwitterwesen. Mischwesen zeigen Kunstformen, in denen Menschen mit Bocks- und Pferdefuß, mit Vogelkrallen, Flügeln, Schwanz und Hörnern abgebildet sind oder präsentieren Gestalten, die phantastische Figuren eines schön gekleideten Jünglings, Frauen von verführerischer Ausstrahlung, Schlangen mit Frauenkopf oder Ziegenböcke mit menschlichem Oberleib darstellen. An Frankreichs Kirchen der Gotik erscheinen die Teufel, die aus dem Gotteshaus zu fliehen scheinen, wie fratzenhaft schreckende Wasserspeier abgebildet. Im Allgemeinen glaubte man auch an den unzüchtigen Umgang der Teufel mit Menschen; Höllenbilder zeigen Teufel in üppiger Tracht und auf dem Rücken mit giftigem Gewürm. Literarisch verwendbar für die verborgene Wahrheit und den weltlichen Nutzen war der argumentative Gehalt von Fabeln, der sich situativ und inhaltlich bis in kirchlich legitimerter Bereiche des Moralischen auffächerte. «Bestiarien» realisierten naturnahe Deutungen und vermittelten eine Seherschulung, in der Natur ein Symbol der Schöpfung zu erfahren. Menschen des Mittelalters besaßen weder definitiv klärende Kategorien noch ausgesprochen wissenschaftliche Kenntnisse, um die Differenz zwischen Menschen und Tieren begrifflich einzugrenzen. Augenzeugen wiederholten Aspekte überlieferter Autoritäten, soweit sie ihnen bekannt waren. Damit spiegelten sie Wirkungen unmittelbarer Faszination wider, die Unterschiede zwischen persönlichen Erfahrungen und mythischen Fabeln eher konventionell bestätigten.

Im «Dialogus super auctores: Sive Didascalon» (1124/1125) des Benediktiners Konrad von Hirsau (ca. 1070– ca. 1150) «fungiert der Schüler als Stichwortgeber» (Roberta Marchionni). Die Autorität des «Lehrers» ist analog der des Determinators, der das auszulegende Ziel (lat. «determinatio») kennt und verkündet. Darin zeichnet sich ab, dass für die Schullektüre im cluniazensischen Hirsau, dem benediktinischen Stützpunkt

der Reformbewegung im Nordschwarzwald, Äsops und Avians Fabeln in Wahrheit keine Tiergeschichten mehr darstellten, sondern aus dem Blickwinkel des leicht zu erkennenden finalen Zwecks sich zu didaktisch verwendbaren Menschengeschichten zu wandeln begannen. Eine gottgefällige Lebensgestaltung, in der literarisch wichtige Chancen zur religiös-«reinen» Diesseitigkeit keimten, wollte sich nicht mehr der Welt durch Flucht und Verachtung entziehen. Im Gegenteil waren die Klöster und Bischofssitze weiterhin noch produktiv, aber langsam machte sich gegen die dominierende lateinische Literaturtradition die volkssprachliche Konkurrenz und literarische Kommunikation an Adelshöfen und im städtischen Patriziat bemerkbar: Emanzipierte Teilhabe an literarischer Kommunikation verschaffte Ansehen, sicherte gemeinschaftliche Rezeption und standesgemäße Stabilität. Konrads Zugehörigkeit zum cluniazensischen Reformorden nötigte ihn zwar zur Vorsicht gegenüber heidnischer Literatur, stimulierte ihn aber im Blick auf die von «Gott inspirierten Orakel» - auf die christliche Hermeneutik, insbesondere auf die «Vier Schriftsinne». Abwechselnde Lektüre und das unterschiedliche Verständnisniveau eines Textes fanden ihren graduellen Bezug, indem die Berufung auf Autoritäten die Aussage fundamentierte. Ihre Kompetenz wurde – allerdings ohne Tendenz zur Generalisierung – in der «Auseinandersetzung zwischen heidnischer Antike und christlichem Glauben in den Schulzimmern eines Schwarzwälder Klosters ausgetragen und bewältigt» (Roberta Marchionni). Der Vorwurf, die «sagenhaften Monster» (lat. «monstra fabulosa») hätten naturwidrige Ursachen von «Märchengeschichten», bezog sich ebenfalls auf klassische Beispiele, wie auf Vergils «Äneis» oder Ovids «Metamorphosen»: So schreibe der «Götzendienner» Ovid, ein verwerflicher «Vorreiter der Idolatrie», «dass vernunftbegabte Geschöpfe von Göttern in verschiedene wilde Tiere verwandelt worden seien» (Roberta Marchionni). Folglich wird Ovid kritisiert, weil er «teilweise durch die menschliche Vernunft, teilweise durch die göttliche Enthüllung» (lat. «partim ratione humana, partim revelatione divina») nicht dazu gekommen sei, Gott anzuerkennen und anzubeten. Konrads «determinatio» ist trennscharf: Dem «einzigen Schöpfer aller Dinge» habe Ovid weder durch Vernunft noch durch die «Enthüllung» die «gebührende Verehrung» erweisen können.

Konrads Autoritäten waren Augustinus und der Bischof Isidor von Sevilla (um 560–636). Isidor hatte als Schriftsteller an der Schwelle von der Antike zum Frühmittelalter das Ordnungssystem der Erzväter und biblischen Schriftsteller bestätigt, denn er unterschied mithilfe griechischer Begründungen wohl zwischen dichterischer, unnatürlicher Erfindung und

wahrer, natürlicher Wirklichkeit, aber vereinigte dann unter der Kategorie «fabula» terminologisch Verschiedenes wie Tierfabeln, sagenhafte Fabeln und Komödien. Da Isidors Topik den Rhetorikern, Rechtsgelehrten und Philosophen Beweisgründe (lat. «argumenta») bot, forderte die «fabula» im Mittelalter die schöpferische Begabung des Menschengesistes heraus, deren Analogie zur christlichen Heilsgeschichte im 12. und 13. Jahrhundert – wie in einer «Renaissance» – wiederum moralische Belehrungen beglaubigte: Die «artes liberales» hatten durch die antike Rhetorik in Anwendung auf den Bibeltext alles in feste Regeln gefasst, genauer gesagt haben Heils- und Weltgeschichte die Abfolge rhetorischer Beispielfiguren «diktiert». Alttestamentliches, orientalisches und antikes Wissen, dazu Fabeln wegen ihrer Herkunft, Natur und Wirkung dichterischer Fiktion, bekamen ihren festen Wert in der mittelalterlichen Vorstellungswelt zugewiesen. Sie waren in Isidors Enzyklopädie integriert und in den «Steinbüchern», die das geistliche Mysterium des ewigen Lebens im prächtigen «Himmlischen Jerusalem» mit seinen zwölf Grundsteinen und zwölf Edelsteinen schilderten, systematisch abgehandelt worden.

Der «Althochdeutsche Physiologus», vermutlich um 1070 überliefert in einer Übersetzung der lateinischen «Dicta-Version» aus dem Kloster Hirsau, beschreibt Pflanzen, Steine und Tiere, deren Bedeutung nach dem lebensgestaltenden Sinn für den Menschen fragt, indem der naturwissenschaftliche Bereich mit der heilsgeschichtlichen Deutung in enger Verbindung steht. In diesem Werk christlicher Zoologie, dessen Geschichte bis in das zweite nachchristliche Jahrhundert zurückreicht, entsteht mit der geglaubten Wirklichkeit eine neue literarische Qualität, die Sinndeutung und Sinnvermittlung auf einer allegorischen Interpretationsebene sehr ernst nimmt: Mittelalterliche Bedeutsamkeit sucht nicht nur die stufenweise Zuordnung alles Seins zu Gott, sondern verknüpft auch Einzeldinge mit Gott – er ist das «summum bonum». Wie im «Physiologus» das Tier, so verstehen die sog. «Steinbücher» die Edelsteine in der Beziehung zum höchsten Gut. Deswegen beurteilt Konrad von Hirsau aus der Sicht des Lehrers den Unterhaltungswert der «Fabeln» wohl nachrangiger als das Wissen in seiner didaktischen Nützlichkeit für die christliche Bildung, die in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre das von der Wahrheit abweichende menschliche Verhalten kritisch würdigt. Überlieferte Stilwerte und kulturelle Kompetenz fügten sich zu einem «zeitlosen Erbe zusammen», das etwas über den «theologischen Hintergrund» aussagte, denn «alles Wahre kommt [...] letztlich von Gott, der den Schriftstellern und Dichtern, auch den heidnischen, seinen Geist eingibt» (Roberta Marchionni).

Konrad war von seinem Lehrer Wilhelm von Hirsau (um 1030–1091), dem Vater der Hirsauer Reform, ausgebildet worden: Weltliche Wissenschaft ist dann gut, wenn sie dem göttlichen Heil nicht hinderlich ist. Von der verborgenen Wahrheit ausgehend, die den praktischen Nutzen und die Leitwerte legitimierte, sollte der Leser nun im Mittelalter bis in die Neuzeit hinein lehrhafte Folgerungen aus der Dichtung ziehen. 1. Das Studium der Dichtung und insbesondere das Lesen poetischer Texte standen im friedfertigen Dienste einer religiösen Erziehung, Erneuerung und Wiedergeburt. 2. Latinität und volkssprachliche Lesekompetenz korrespondierten mit dem Bildungsgedächtnis, gleichgesetzt mit dem kulturschaffenden Erinnerungsraum, indem sie zum Nachdenken erzogen, eigene Schwächen pädagogisierten oder die Selbsterkenntnis förderten. 3. Literatur-Kompetenz übte zugleich praktische Lebenskompetenz ein, indem sie den Umgang und das Zusammenleben mit anderen Menschen anschaulich widerspiegelte, aufmerksam deren Verhaltensmerkmale bzw. Reaktionen analysierte und kommentierte sowie in Dialogen auf Bedingungen der Wahrheit und Urteilsfähigkeit vorbereitete.

Die Dichtung als «magistra vitae» ist eine schöpferische Lehrmeisterin, die das Wissen, die Wahrnehmung, die Intuition und die Trennschärfe der Menschen sowohl auf Böses, Falsches und Schwächen als auch auf Werte der Gottesliebe sowie des menschlichen Wesens lenkt. Insbesondere die Integration und Wiederverwendung heidnischen Wissens, wie die Gold- und Silberberaubung (lat. «*spoliatio*») Ägyptens durch die Israeliten oder der gerechte, fromme und vernünftige Einsatz der «*scientia saecularis*» dienten höchsten rituellen Werten, mit denen sie den Tempel Gottes schmückten und verschönten. Eine ähnliche von Roberta Marchionni vorbereitete Legitimation, die sowohl das «kontinuierliche Erbe» als auch didaktische Erkenntnisse einbezieht, ist auf den nützlichen sinnstiftenden Stellenwert der bildenden Kunst übertragbar.

Rudolf Wittkowers wissenschaftliche These basiert in der bildenden Kunst auf dem ikonographischen Gedanken, dass beim indischen Motiv der «Hundsköpfigen» (griech. «*Kynokephaloi*») literarische und künstlerische Bild-Impulse für eine direkte Ost-West-Ausrichtung zu veranschlagen seien. Dafür gibt es keinen Beweis, denn ein «Wandermotiv» ist davon unabhängig verfügbar. Figürliche Abbildungen, deren Adaption und Hybridisierung als orientalischer Einfluss im Zusammenhang mit den Kreuzzügen nicht überzeugen, sind nach Ansicht Wittkowers seit der Antike dennoch ein funktional mehrwertiges Erbe und «Bindeglied zwischen Griechenland und dem Mittelalter».

James Romm gewinnt mit seinem «Brückenschlag», der die alternative Rezeption der «Hundsköpfigen» würdigt, keine Höhe stringenter Argumentation. Die kognitive Verzerrung, die oft zur «Differenzverwischung» beiträgt, ist im Ergebnis nicht auflösbar: So würde das literarisch gemischte Wandermotiv «Mensch und Hund» im Vergleich mit Äsop zwar eine «ähnliche Art der satirischen Umkehrung» (engl. »similar type of satiric [!] inversion«) konstituieren, aber «Hundsköpfige» würden – im kulturell dekonstruierten geographischen und taxonomischen Vergleich – in der Ost-West-Distanz zeittypisch durchaus kulturhistorisch «verschiedene Entwicklungsarten» (engl. «different types of distance») enthüllen. Worauf Romm anspielt, ist sicher die Freiheit und Alternative poetischer Imaginationen, aber keine griechische Denkweise kulturgeschichtlicher Abgrenzung, die eine «satirische Umkehrung» spiegeln würde. Als fiktionaler «Vernetzer» denkt Romm raumgreifend: Kyniker wären «schon ähnlich einer Rasse von *Hemikunes*, «Half-dogs», or *Kunikephaloi*, «Hundsköpfigen»» (engl. «already familiar with a race of *Hemikunes*, «Half-dogs», or *Kunokephaloi*, «Dog-heads»») gewesen, die in weit entfernten Regionen Indiens gewohnt hätten. Das mag sein, aber Romm kann mit seiner Analyse, die den Stellenwert vermeintlich «präkynischer» Mischwesen definitiv erschließen soll, theomorph keinen antiken Stellenwert einfordern: «Griechische ethische Modelle wurden in einem frühen Stadium von den Rändern der Erde eingeführt» (engl. «Greek ethical models were imported at an early stage from the edges of the earth»).

Der philosophisch-radikalen, griechischen Lebens- und Denkweise, die der Kyniker repräsentierte, fehlt letztlich ein indischer «Migrationshintergrund»: Die ionische Aufklärung des 7. und frühen 6. Jahrhunderts v. Chr. spiegelte zum einen keine antikonventionellen Kennzeichen der «ethnologischen Satire» (engl. «ethnologic satire») in äsopischen Tierfabeln wider. Schwache Misch-Eindrücke zwischen Menschen und «Hemikunes oder «Hundsköpfigen» zum anderen sind wohl bei Hesiod (um 700 v. Chr.) nachweisbar. Unabhängig davon signalisieren «Hundsköpfige» des indisch-persischen Grenzbereichs im Griechentum weder Effekte eines theriophilen «Gegenbildes» noch Charakteristika eines anthropomorphen «Vorbildes». Anschauliche Entwicklungsformen sich literarisch entwickelnder Vermenschlichungsprozesse würden fiktional gedachte «Seelenpartner» schaffen, einzig unter alogischen Vorgaben kommunikativer Limitierung, «die menschliche Sprache zu verstehen, aber nicht fähig zu sein, sie zu replizieren» (engl. «being able to understand but not replicate human language»). Zwangsläufig muss Romm einfach Besonderheiten determinieren, die er

auf ihre fiktiv-konstruierte Kommunikation überträgt: Sie «scheint die Mitte zwischen menschlicher und tierischer Existenz» (engl. «seems to be stuck midway between the human condition and the animal») zu markieren.

Auf das in Fragmenten überlieferte Indienbuch «Indiká», das sog. «Kynokephaloi» und indische Hunde im Wunderland «Indien» erwähnt, ist James Romm näher eingegangen. Er berichtet anhand des griechischen Arztes und Geschichtsschreibers Ktesias von Knidos (um 441–393/392 v. Chr.), der in Kleinasien beheimatet war, über dessen Aufenthalt am Hof des persischen Großkönigs Artaxerxes II. Mnemon (ca. 453–393/392 v. Chr.), der einem «internationalen Schmelztiegel» (Raimund Schulz) gleichkommen wäre. Ktesias, dessen «Indiká»-Überlieferung, als Quellenwert bisher unterschiedlich eingeschätzt und nun mit dem «professionellen Interesse eines experimentierfreudigen Arztes an der Ethnographie der Fremde» (Raimund Schulz) bewertet wird, hätte eine neue Ära eingeleitet. Indem er das «Eingangstor zum Orient» (engl. «gateway to the orient») durchschritten hätte, erhob er sich nicht über diese defiziente Art der «Geschöpfe», im Gegenteil hätte seine Haltung in der griechischen Ethnographie ihren «Zustand höchster moralischer Vollkommenheit» (engl. «a state of supreme moral perfection») anerkannt. Romm interpretiert «Hundsköpfige», indem er sie nicht nur «als Vehikel für Philosophie und ethische Literatur» (engl. «as vehicles for philosophy and ethical literature») versteht, sondern ihnen theomorphe Fähigkeiten unterstellt, anthropomorphe «Vorbilder für tägliches Verhalten» (engl. «as role models for daily behavior») zu sein: Das wäre der sog. «proto-Cynic Kunikephalos» (James S. Romm), der in dieser geschichtstheoretischen Kunstform, denkbar als teleologisches Theorem einer «Prädisposition», insbesondere den auferlegten kulturellen Stellenwert nicht erfüllen würde. Selbst eine präkynische Überhöhungsthese würde nicht ausreichen, philosophisch aufklärend und körpergeschichtlich Existenz, Mentalität und Empathie sowie sichtbare Verhaltensweisen im Zustand harmonischer «Heilwirkung» handlungsleitend miteinander zu versöhnen. Allein im Charakter humaner Eindeutigkeit ist die seelisch «gute» Ausstrahlung in rhetorischer Wirklichkeit der menschliche Heilzweck.



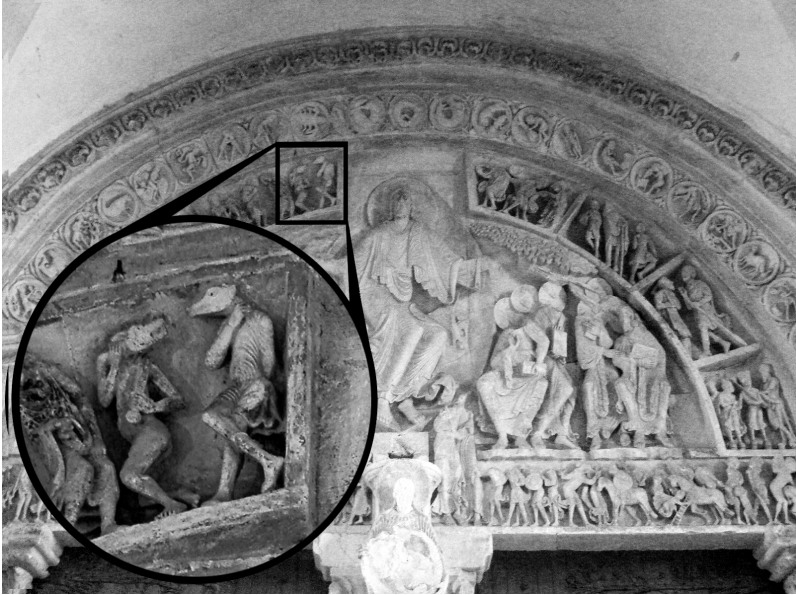


Abbildung 10: Vézelay (Detail), Detail vom Tympanon der Kirche Sainte Marie-Madeleine in Vézelay, Burgund. Fotografie: privat

Eine reflektierte Beachtung von Raum und Zeit, in der Einflüsse Indiens und Ägyptens in der Antike auf die christliche Welt des 12. Jahrhunderts, auf eine orientalische und ägyptische Erneuerung und Wiedergeburt durch Wandermotive sog. Naturwesen eingewirkt haben, muss im Mittelalter Monströsitäten von literarischen Fabelwesen und ikonographischen Motiven beachten: Das skulpturale Tympanon der Kirche «Sainte-Marie-Madeleine» von Vézelay des 12. Jahrhunderts, mit dem am Hauptportal die Versöhnung zwischen Ostern und dem «Pfingstwunder» thematisiert wird, vermittelt nicht nur ein Glaubensprogramm des Weltenherrschers und Heilbringers Christus, sondern auch eine Botschaft der durch «Lichtstrahlen» ausgesandten Apostel zugunsten der Völker der Welt, darunter die «Hundsköpfigen». Als erstes sollen alle abgebildeten Völkergruppen gegenüber dem Betrachter zeigen, der den Übergang vom Theomorphischen zum Theologischen oder vom Profanen ins Sakrale vor sich hatte, dass ihm mystisch und glaubensvoll mit der «Ausgießung des «Heiligen Geistes», ein neues Menschsein bevorstand: Im Zentrum von Sakralraum und Liturgie, in der «Kirche des Lichts», war die Feier der Eucharistie als zweites die Danksagung, die im sichtbaren christlichen Zeichen die neue Tischgemeinschaft der Menschen bestimmte. Auf dem Tympanon segnet der bärtige Christus mit ausgestreckten Armen die Apostel und alle Völker dieser Welt. Die sakramental geheimnisvolle Darstellungsweise konzentrierte den Glauben als Hoffnung auf den Kommenden – sein Antlitz ist das des Menschen und sein Primat des göttlichen Logos ist wiederum die Christologie. Der Glaube in Christus ist das Sein eines einzigen Leibes, die Eindeutigkeit einer «reinen» und wahren Ikonologie, die entgegen von Adaptation, Hybridisierung oder «Differenzverwischung» dem wahren Menschenbild analog ist. An ihr höchstes seelisches Wohlgefallen zu finden, ist der Schöpfung anderer Naturwesen, wie der des Tieres (Hund), überlegen.

Das kirchlich legitimierte Weltbild der «Erneuerung und Wiedergeburt» im 12./13. Jahrhundert hatte sich auf viele existenzielle Vertrautheiten, Konflikte und innere Anfechtungen der Menschen einzustellen, so dass ausdrucksstarke Reaktionen als Erwartungen des Heils in tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen eingebettet wurden. Die «Paradoxie des Fortschritts» (Franz Förschner) enthält komplexe Schwierigkeiten, da das Werk Christi gar nicht überboten werden kann. Dieser Vorbehalt, der «Differenzverwischungen» zwischen kulturellen Weltbildern begrenzen soll, erhellt eine beachtliche «Heilswirklichkeit» der Zukunft, denn sie ist ein göttliches «Exempel für alle «Bilder», die eine grundsätzlich orientierende, strukturierende und steuernde Funktion für den Menschen erfüllen» (Christoph

Markschies u.a.). Hildegards von Bingen (1098–1179) letzte Schrift *«Buch der göttlichen Werke»* (lat. *«Liber divinorum operum»*) interpretiert Karl Clausberg als «heil(ung)s geschichtliches Weltbild», dessen «Abfolge von Visionen» einen «Buchmaler aus den 1230er-Jahren» anstachelten, mithilfe von Bildern den Text zu ergänzen und zu verdeutlichen. Quellen, Vorbilder und Prinzipien repräsentieren die göttliche «Vorstellungswelt der jüdisch-hellenistischen Theologie»: Im «ursprünglichen Kontext kosmologisch-heilsgeschichtlicher Weltentfaltung» würden geflügelte «Engel-Spezies der Cherubim» und die Gottheit «Serapis» samt einem «ägyptisierten griechischen Höllenhund», einem dreiköpfigen Monstrum, mit «Bildern der mithräischen und orphischen Zeitgottheiten» – im Vergleich zur «Gestalt der christlichen Zeitgottheit» – viele «motivisch-argumentative Zusammenhänge und Ähnlichkeiten», Zwischenstufen und Übergangsformen entfalten. Diese «wesenhafte Ähnlichkeit von Makro- und Mikrokosmos» charakterisiere der «Weltmensch» in der «medizinischen Anthropologie» als wichtiges Naturwesen, das im «langen Mittelalter», von den Renaissance bis in die heutige Zeit hinein, Werte religiös-weltlicher Gestaltungsphänomene ausdrücke: Es ist die Welt, in der Gegensätze und Kämpfe zwischen dem Guten und Bösen oder zwischen Gott und dem Teufel herrschen.

«Hundsköpfige Menschen» auf einem der Tympana in Vézelay des 12. Jahrhunderts, auf der «Hereford-Karte» und in der Kosmographie Kazwinis aus dem 13. Jahrhundert bilden jedoch – nach Rudolf Wittkowers Meinung – überkommene bildsynkretistische Darstellungen als sagenhafte Ungeheuer ab. Noch mehr würden sie in Gottes unerklärlichem Weltplan auf «moralische Wunderzeichen» der Schöpfung zurückgreifen, die im späten Mittelalter aufkamen, als die «allegorische Perspektive und Deutung der Welt» (Rudolf Wittkower) der Bibel ausgebaut worden sei. Was Kleriker in der zeitgenössischen Gelehrtenkultur schrieben, entsprach ihren «exempla» der «folkloristischen Kultur» im 13. Jahrhundert, die der «Ethnohistorie» Widerständiges gegen den Aberglauben überliefern wollte, um ihn entscheidend zu schwächen und zurückzudrängen.

In der Sage, die um 1250 und vielfach bis 1879 bezeugt worden ist, soll im heutigen Departement Ain der heilige Guinefort ein Windhund gewesen sein. Der Wald des heiligen Guinefort wurde zum Wallfahrtsort der Heilung kranker Kinder, um das von den Dämonen geraubte Kind zurückzuerhalten und stattdessen einen Wechselbalg in die Wiege zu legen. Jean-Claude Schmitt hat die auf den Dominikaner-Inquisitor Étienne de Bourbon (um 1190–1261) zurückgehende Überlieferung ausführlich in seiner Untersuchung *«Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen*

Kults» dargestellt. Danach würde auch der heilige Christophorus auf eine Legende orientalischen Ursprungs zurückgehen, nach der ein Riese mit Hundekopf bis zu seiner Bekehrung Menschen zerfleischt haben soll. Erzbischof Jacobus a Voragine (um 1230–1298) hätte ihn unter die Hundsköpfigen, die Kynokephaloi, eingereiht. Nach der griechischen Überlieferung käme er aus Lykia und Lykopolis, der Stadt und dem Land der Wölfe bzw. Kynopolis und Kynopolitanien, der Stadt und dem Land der Hunde. Weiter heißt es, der Christophorus-Kult stamme aus dem Bereich der heidnischen Feste. In ähnlicher Weise erscheint das Sternbild Sirius als Doppelsternsystem im «Großen Hund»: Das ist die Jahresperiode der Hundstage.

Die brennende Frage nach dem Tier- oder Menschsein wies in ihrer trennenden Sinnbildlichkeit abgründig auf den Charakter geheimnisvoller Wesen. Ihr Dasein, das sich in seinem Sein und Wesen als Glaubenswahrheit in der «unitas» einer rational-seelischen Einsichtigkeit bis hin zur Täuschungsfähigkeit erfuhr, warf Fragen auf nach mythischen Unschärfe-Kriterien. Schöpfungstheologisch bildete der Mensch das Bindeglied zwischen Tier und Engel, ausgesetzt der Neigung zum Irrtum und zum Bösen. Thomas von Aquin hatte bereits in seinem um 1255 entstandenen Frühwerk «Über das Sein und das Wesen» (lat. «De ente et essentia») und in weiteren Beiträgen die bei Platon und Aristoteles getroffene Vernunftbestimmung »Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lewesen« (lat. «Homo est animal rationale») präzisiert. Danach geschehe das «Menschengemäße aus Vernunft» und «in Gehorsam gegen den Willen Gottes» (Robert Spaemann).

In der seit Jahrhunderten andauernden Geschichte von Sein und Nicht-Sein oder Urbild und Abbild hat Thomas von Aquin die aristotelische Ontologie nicht nur mit der christlichen Theologie zu vermitteln versucht, sondern um 1257 in «Super Boethium de Trinitate» die wahrnehmbare «Erkennbarkeit der Einzeldinge an ihre Form» geknüpft, deren «verstehbare Formen unvergänglich» (Aleksandra Prica) seien. Diese «aristotelisch-thomistische Formreflexion und ihr Zusammenhang mit menschlichen Erkenntnismöglichkeiten» legitimierten schließlich eine «Interdependenz zwischen literarischen und philosophisch-theologischen Reflexions- und Rederäumen». Damit postulierte die «Form als Prinzip der Intelligibilität alles Seienden» und als «Status des Gedachten» (Aleksandra Prica) den scholastisch-spekulativen Rahmen christlicher Weltanschauung, mit dem die römisch-katholische Kirche exzellente Theologumena göttlicher Wahrheiten gegen befremdliche Ansätze geistiger Freiheit innerhalb christlicher Schranken begrenzte und verteidigte. Glaubensverbindliche Einheitlichkeit, nicht die «problematische Seite einer Allianz zwischen

Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen», zeichnete ihre innerste geoffenbarte «Exzellenz» aus: als hermeneutisches Wortkunstwerk in den «Theologumena von Trinität, Inkarnation und Transsubstantiation» (Aleksandra Prica) waren sie jedoch der Logik vernünftig gefolgter Wahrheit entscheidend überlegen. Im theozentrischen Verständnis konnte weder die Sprache diesem inneren Geheimnis einen beschreibbaren «geistlichen» Ausdruck von oben nach unten verleihen noch durfte der Dichter über die Theologumena frei von kirchlicher Autorität reflektieren bzw. spekulieren. Kirchenkonformes Denken und wundersame Bildlichkeit bescheinigten literarischen Konzepten religiösen Wahrheitssinn, wie er 1276 im Marienhymnus «Die goldene Schmiede» von Konrad von Würzburg (um 1225–1287) klar zum Ausdruck gekommen ist.

Maria ist mit ihrer «heiligen Weisheit» (mhd. «frone wisheit») die «hohe Himmelskaiserin» (mhd. «hohiu himelkeiserin»). Sie ist vor aller Schöpfung auserwähltes Heilswerkzeug der Erlösung und personales Zentrum des «unvergleichlichen Wunders» (mhd. «wildez wunder»), das Konrad aufgrund seines «Glaubens und seiner Seelenerfahrung» (mhd. «vor mines herzen ougen») im «Gedicht aus Gold» (mhd. «getihte ûz golde») so empfindet. Konrad, der kein Theologe war, sucht für seinen vermutlichen Auftraggeber, den Straßburger Bischof Konrad III. von Lichtenberg, den Lobpreis Mariens ohne die Gefühlsfrömmigkeit der Compassio, sondern im gelehrten Sinne des klassischen Formideals. Im Rückgriff auf die «Herzensraummetaphorik» (Jürgen Stilling) allumfassender sinnlich-wahrnehmbarer Beglaubigung ist diese «goldene» Vereinbarkeit von Form und Inhalt das Resultat der Erlösung und ein Glaubensgeheimnis. Ist diese lichtvolle «Geschichte der Innerlichkeit» (Jürgen Stilling) analog einer mittelalterlichen Ästhetik «im offenen Modus eines *wilden wonders* der Transformation»? Literarischer Text und geistesgeschichtlicher Kontext komplettieren weder die heilsgeschichtliche Höhe Mariens noch eine sog. «goldene Transformation». Erkenntnistheoretisch würde sich die «poetische Dynamik der Transformation» – als religiöse «Entkonkretisierung» von «innerer Widerspruchsfreiheit» (Günter Kehler) – in die «göttliche Wesenheit als Form» wandeln, die aber weder mit der «Dreipersonalität» (Aleksandra Prica), der trinitätstheologischen Normativität, annähernd gemeinsam sein könnte, noch die wissenschaftliche Konstruktion in der Dimension von Kontinuität und Wandel im Praefigurativen verbinden würde. Die heilsgeschichtliche Zeit ist Gottes Schöpfung und historisch-literarisch wie wissenschaftlich ergibt die Einheit von Geschichte und Sein eine interpretative Objektwelt, dessen inhaltliche Konstruktion

mithilfe einer hybriden Begrifflichkeit des Formatismus weder verstetigt noch aktualisiert werden kann.

Literatur und bildende Kunst dienten der symbolhaften Auslegung göttlicher Wahrheiten. In der bildenden Kunst fanden die Kontraste von Heiligem und Sündhaftem, Heidnischem und Christlichem, Körper und Seele, Natürlichkeit und Monstrosität oder Herrschaft und Untertänigkeit einen gegenständlichen Ausdruck: Die menschliche Naturform ist gottgewollt, dagegen erscheint die hybrid geformte Kunstfigur als christlich Naturwidriges, die in ihrer verfremdeten Vereinigung sichtbarer Einzelteile weder den Glauben als Liebe noch die einheitliche Glaubenswahrheit darstellt. Weiterhelfen kann vielleicht ein geistesgeschichtlicher Zusammenhang, der das christliche Weltbild im 12. und 13. Jahrhundert in der Auseinandersetzung mit dem Islam sowohl in theologischer und philosophischer Auslegung als auch in sprachlicher und bildlicher Ordnung zu verändern begann. Jeder Ausdruckswille ist an den «Geist und die innere Form der Sprache gebunden», die eine Gesinnungsgemeinschaft erst charakterisieren. Fremdsein war etwas Anderes und muss fein differenziert werden: «Befremden kann freilich künstlerische Absicht sein» (Wilhelm Schneider).

So ist es nicht überraschend, dass die «Dynamik eines durch Transformationen ermöglichten oder verhinderten, vorangetriebenen oder unterbrochenen Verstehens» im scholastischen Verständnis ein «fremdartiges Wunder» (Aleksandra Pirca) ausdrückt, das Konrad von Würzburg in seinem Marienhymnus «Die Goldene Schmiede» in Anspruch nimmt – poetisch ist Konrads «in mines herzen smitte» die metaphorisch schmückende, «goldene» Formschmiede. Diese theologische Auslegung definiert die aristotelisch-thomistische Überzeugung als eine hermeneutische Aufgabe, in der «reine» Fügungen, undurchsichtige Bildbezüge bzw. substantiell erstaunliche Verschmelzungen zwischen Begriff und Sache dem zeitgenössischen Leser nicht fremd, überraschend oder problematisch erschienen. Spätestens im 13. Jahrhundert hatte sich das Verhältnis zwischen den «frommen Bergleuten» und den «Schmiedemeistern der schwarzen Kunst» verändert, die der technischen Entwicklung ihren Stempel aufzudrücken begannen: Nicht vorurteilslose Einschätzungen der Eisenproduktion vermittelte die lateinische Chronik des englischen Klosters Evesham, die der Benediktiner Thomas Marleberger in den 1220er Jahren geschrieben hat. Wegen des ohrenbetäubenden Dröhnens der Eisenhämmer habe Gott das Schmiedehandwerk, das die «Predigt des Heiligen» störte, verflucht und die «Teufelsschmiede» (Arno Borst) samt der Siedlung verwüstet.

Dagegen schrieb um 1240 der wahrscheinlich in Magdeburg weilen-

de englische Scholastiker und Franziskaner Bartholomaeus Anglicus (um 1190 – nach 1250), dass unter den Metallen das Eisen den Menschen sowohl im Herrschafts- und Rechtsinteresse als auch in der Praxis weitaus nützlicher sei als Gold. Deutungssicher sollte im Unterschied dazu die monströse Kontrast-Demonstration disparater Wesenheiten sein, die mit der Wahrnehmung «einer» Form und dem Wesen «eines» Glaubens unvereinbar waren und der menschlichen Vernunft keine Chancen gläubiger Erkenntnismöglichkeit gaben: Die tierisch-menschliche «Kunstform» als Fremdkörper, dargestellt in der Materialität als «Chimäre», vermag das Erkenntnisvermögen weder dichterisch-theologisch – als christologische wie mariologische Sinnstiftung – noch die mystisch-rituelle Wirkmächtigkeit mithilfe einer «sinnlich wahrnehmbaren *substantiae compositae*» (Aleksandra Prica) zu beglaubigen.

«Reinigende» Kräfte, die das Freiwerden von vergangenen Vermischungen symbolisieren, sind in der Verheißung Jesu dasjenige, was von Gott her das ewige Wort selbst in der Kirche verbindlich zu verstehen lernt. Das christliche Herrschaftsverständnis des Staufers Friedrich II. stellte das Kaisertum – im Geist von «Erneuerung und Wiedergeburt» verdeckter Bipolarität – neben die «plena potestas» des Papsttums. Als «ecclesia catholica», die den unverbrüchlichen Kern repräsentierte, beeinflusste sie das Verhältnis von Papst und Kaiser nördlich der Alpen: Unter Friedrich II. entstand angesichts der vollendeten deutschen Lehnshierarchie der Aufstieg und Typus des geistlichen und weltlichen Reichsfürsten (lat. «domini terrae»), denen die vom König eingeräumten Regalien zum Territorialprinzip weltlicher und geistlicher Territorien verhalfen, wobei die letzteren sich auch als Hochstifter bezeichneten. Im ständigen Austausch zwischen dem Religiösen und Weltlichen steigerte sich die Landesherrlichkeit theokratischer Geistigkeit, als ginge es um das Fundament von Glauben und Weltordnung. Die päpstliche Propaganda verschärfte diese Eindrücke in der Abwehr des Monströsen bzw. Unerhörten und verdichtete das politisch «Unzeitgemäße» im leibhaftigen «Antichrist», in Friedrichs Gestalt und Person: Sein Wissensdrang, Dichtertum und seine Bauten, eingebettet in die zeitgemäß-glanzvolle, literarische «Morgenröte», vermittelt durch die Meisterwerke der Epik, Objekte kirchlicher Kunst und Manifeste gegen Juden und Häretiker ein Spektrum komplexer Eindrücke. Die Wunderwelt Siziliens, ein mythisch-symbolisches Bild von Antike, Orient und Kirche, das alles bereicherte – allerdings mit den Augen des «Mythologen» Kantorowicz im Buch über Friedrich II. pointiert – die mittelalterliche Gedankenwelt der ritterlich-höfischen Kultur.

Im Machtspiel zwischen Papst und Kaiser legitimierte das Theokra-



tie-Modell Auswahl und Einsatz religiös-materialisierter Ausdrucksmittel. Unmittelbar in der Nähe des Altars – möglicherweise in der Sakristei – veranschaulichte ein «Aquamanile» in der Form einer «Chimäre» einen gefühlsambivalenten Vorgang, der mit der Händewaschung beginnend den rituellen «Übergang von Unreinheit zu Reinheit» (Harald Wolter-von dem Knesebeck) in der Nähe des Altars visualisierte. Theologen, Priester und Gläubige des 12. bzw. 13. Jahrhunderts verstanden darin die Gewährleistung des natürlichen Gedeihens, das liturgisch und christologisch dem rechten Weg vorgegeben war: Das war die Negation des tier-menschlichen Mischwesens und die absolute Verherrlichung des reinen vollkommenen Personseins Christi. Vertraut war allen im Kultvollzug der Handlungsablauf, dessen graduell höheres, geistiges Sein in eine gemeinschaftsbildende Integration christlicher Vollkommenheit mündete, die von der «rites de passage» (Harald Wolter-von dem Knesebeck) abgebildet wurde. Galt Analoges für Abläufe, die eine «Konvertibilität zwischen Mystik, Ritual und Mythos» (Ulrich Lüke) auszeichnete? Jesus ist kein Mythos: Dass der Gedächtnisfeier des Herrn zugeordnete und einführende Händewaschen war indes handlungsleitend, denn es bezeugte einen exklusiven Vorgang, der sich im religiösen Sinnbild der inneren Reinigung mit begleitenden Gebeten abspielte.

Noch etwas anderes kommt hinzu: Im 13. Jahrhundert mangelte es den Diözesanritualien einerseits noch an einheitlich festen Formen. Andererseits sind die «rites de passage», die eine liturgische Umwandlung des seelischen Zustandes abbilden sollten, heute semantisch überhaupt nicht austauschbar mit kognitiv vernetzten «Modulen», «Universalien» oder asymmetrischen Begriffen wie «Identitäten und Alteritäten» (Peter Burschel) in der vergleichenden Religionswissenschaft. Eine Ausstellung des Jahres 2008 zeigte im Hildesheimer Dommuseum unter dem Thema «Bild und Bestie» (Katalog 3, Abb. 33) Objekte «Hildesheimer Bronzen der Stauferzeit» aus dem «zweiten Viertel 13. Jahrhundert». Prototypische Altarbeigaben, wie Aquamanilien in Löwenform, vervollständigten beispielhaft in bildlicher Materialität, Formgebung und Lebenskraft ein Sakralgeschehen, in dem Geistliche kraft ihrer geistbestimmten Memoria über die liminale Erfahrung, die das Bild der Welt ausmachte, spirituell und exklusiv entschieden. Sichtbar deuteten göttliche Sinnbilder wie «Löwe» und «Vogel» (Adler, Taube), deren hohl gegossenen figürlichen Bronzen an artifizielle Stilisierungen nach dem Vorbild der Antike und Bibel erinnerten, sowohl auf das Selbstopfer Jesu bzw. das «Lamm Gottes» in Gestalt des wahren vollkommenen Opfers, als auch in der Auferstehung auf die



«Erhöhung» zu jener Herrlichkeit, die seiner Menschlichkeit und seinem Personsein gebührte.

Gläubige Menschen «päpstlicher» Gefolgschaft, die mit ihren Parteigängern einen Personenkreis in der Kirche gegen den Kaiser bildeten, indem sie ihn mit dem Vorwurf als «Vorläufer des Antichristen» oder als «siebtes Haupt des Drachens» brandmarkten, waren mit den Dienern Gottes am Altar als Betrachter zugleich Betrachtete. Im 12. und 13. Jahrhundert, als die «Auseinandersetzung zwischen Ketzerei und Kirche» (Herbert Grundmann) um das «wahre Verständnis» des Christentums schärfstens entflammt war, ließ die schon erwähnte «Morgenröte der Moderne» im vertrauten Umgang mit dem Heiligen keinen glaubensentweihenden Gedanken aufkommen, Kultgegenständen und im Ritual zugleich eine «Dingbedeutsamkeit» (Marian Füssel) für die damalige Gegenwart zuzuschreiben: Das religiöse Pathos symbolisierte die Präfiguration des Göttlichen und fand seinen Ausdruck in der Ehrfurcht, die der Sprache heiliger Anbetung Glanz verlieh.

Die Theologie der Gegenwart in der Weise zu befragen, in welchem Maße sie die Grenzen der staatlichen Omnipotenz, wie am mittelalterlichen Beispiel der Idee des staufischen oder des antik-«heiligen» Kaisergedankens, einschätze bzw. beurteile, würde ihre Zuständigkeit für zeitübergreifende verbindliche Lebenswirklichkeiten überfordern. In ähnlicher Weise sind Historiker keine Weisheitslehrer der Zukunft; gerade sie sollten als zeitgebundene Denker um ihre eigene Kontingenz wissen und sich nicht unbedingt retrospektiv an das Einzelereignis klammern, schon gar nicht an ein Einzelobjekt als Anschauungshilfe für eine rituelle «Transformationskontinuität» oder eine «Kontinuitätshypothese» zwischen christlichem Schöpfungsglauben und antik-paganer Kombinatorik. Was widerspricht jedoch der literarischen «Doppelheit»-Adaption in der poetischen und politischen Theologie, die mit der umstrittenen dualistischen Einheit der «Zwei Körper des Königs» «gleichsam zur körperlosen Herrschaft führt: zum Staat als Korporation»? Das wäre der mittelalterliche «politische Körper», der «nie starb», weil er sich vom «*corpus rei publicae mysticum*, das dem *corpus morale et politicum* des Staates gleichgesetzt wurde» (Ernst Kantorowicz), weiterentwickelt hätte.

Die körperliche Dualität der menschlichen und göttlichen Natur in einem Menschen war dem paganen Denken nicht fremd. Danach ist eine Art «Geminatio», ein mensch-göttliches Doppelwesen, in dem sich beispielsweise Konstantin der Große und «Sol invictus» in einer Einheit spiegeln – unsterblich und göttlich. Allein ein Gotteszeichen (Luk 11, 29 f.)

ist der Menschensohn, ist Jesus Christus: Seine geoffenbarte Person als entscheidende geschichtliche Wirklichkeit ist der Zweinaturen-Christus – als «una persona» ist er das dogmatische «Glaubenssymbol», ohne theoretische Konstruktion, logistisches Kalkül und funktionalisierte Sprachzwecke. Dann wäre der irdische König um 1100 nach der «Zwei-Naturen-Lehre» nicht nur eine «persona mixta», sondern auch liturgisch ein «Zwillingswesen» (Ernst Kantorowicz), aber immer nur der durch die Gnade Gesalbte. Würde er mit dem Begriff «gemina persona», der theoretisch den König wie Bischof gleichermaßen christozentrisch «verdoppelt», eher ein «Christomimētēs» sein oder eine «Parallele zum Zweinaturen-Christus» (Ernst Kantorowicz) darbieten?

Es versteht sich deswegen von selbst, dass bereits ein bescheidener Interpretationsversuch im Konjunktiv reizempfindlich wirken könnte, besonders auf modernistische Historiker der «Vergangenheitsbewältigung», wenn die Sichtweise von «Erneuerung und Renaissance» (Jacques Le Goff) in dieser mythoästhetischen Mensch-Tier-Synthese Berücksichtigung fände: In der «Summa theologica» definierte Thomas von Aquin in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhundert einen Mann als «Hexer», der einen «Pakt mit dem Teufel» (Jacques Le Goff) geschlossen hätte. Vielleicht könnte ein kontingenter Versuch dem Prinzip der thematischen Mitte «Heilige Berge» zur Ehre reichen, um das bildsynkretistische Mischwesen, die Materialität einer «mittelalterlichen Monstervereinigung», von der die Frankfurter Allgemeine Zeitung am 23. August 2008 über die Hildesheimer Ausstellung berichtete, im zeitgenössischen Anblick der Menschen als «abenteuerliches Phantasiewesen» oder «wüsteste Chimäre» kulturgeschichtlich und mythoästhetisch noch genauer einzugrenzen.

Das «Ding» materieller Kultur, ein Aquamanile, in der bildsymbolischen Mischform von Pferdeleib, Drachenkopf und Mensch, stellt vermutlich den gekrönten König oder Kaiser im Kampf mit einem Drachen dar. Dass enge Beziehungen zwischen der Hildesheimer Kirche und den Staufern bestanden haben, ist nicht zu bezweifeln. Dafür sorgte letztlich die Erhebung des Hildesheimer Bischofs in den Reichsfürstenstand, der in zwei Staatsgesetzen 1220 die geistlichen Fürsten und 1232 die weltlichen Fürsten zur privilegierten landesherrlichen Machtvermehrung verholfen hatte. Verstand sich die «Heiligkeit des Herrschers», in der die «Ideale der Vergangenheit» (Ernst Kantorowicz) übersteigert worden waren, noch nach den genannten christozentrischen Grundsätzen? Denn jetzt schien das weltliche Gesetz – konsequenterweise «einschließlich eines säkularisierten kanonischen Rechts» – mehr zu dominieren, dagegen wäre der «Effekt

der heiligen Salbung» (Ernst Kantorowicz) verblasst. Die Hypothese könnte sich bestätigen, dass das archaische Schrecknisse abbildende «Kentauren-Aquamanile» – so die Katalogbezeichnung – ein moralisch zwiespältiges Verhaltensmuster als psychosoziales Mischmodell von «Tier-» und «Menschenseele» widerspiegeln würde.

Friedrich mag manches durch sein Verhalten selbst noch gefördert zu haben: «Sein Leibpferd hieß er den «Drachen»» (Ernst Kantorowicz). Eine Einheit, die zu «zweifacher Deutung» befähigte, zeugte auch für eine «Zerissenheit» Friedrichs II. selbst» oder dieser anscheinend reizbare Gegensatz erschien in einer Gestalt als «Kaiser und Galiläer», «Heide und Christ» oder «Heiland und Antichrist»: Norman Cohn spricht ausdrücklich vom «Helden eines messianischen Mythos». Dieses lebensnahe Zusammenspiel zeigt sich im Verhältnis der Komplementarität: «Der gleichsam der Messias sein wollte, war zugleich selbst bereit, Gottesgeißel und Hammer der Welt zu sein» – das unzufriedene «Terribile» war ein «Götter-Agon» oder ein «Gestaltwechsler» wie ein «Proteus» (Ernst Kantorowicz).

Die Päpste Gregor IX. (1227–1241) und Innozenz IV. (1243–1254) fanden in Deutschland eine stauferfeindliche Gruppe vor, in deren Absetzungsprozesse u.a. auch der Bischof von Hildesheim oder kaisertroune Domherren bis zum niederen Klerus verwickelt waren. Demonstrierte die kaiserliche Übersteigerung staufischer Herrschafts- und Reichsansprüche eine Fülle sündig-ugenfälliger Antithetik, deren Spannung Absichten verstärkte, Menschen auf demütige bzw. glaubwürdige «Spielregeln» einzuschwören? Reichspolitische und kanonische Handlungsprinzipien haben geistliche Institutionalisierungsabsichten reglementiert, die den kirchlichen Besitz durch den Ausbau der Landesherrlichkeit zusammenhalten wollten. Diktierten Territorialpfandschaften umstrittener Landesteile – wie die im Gandersheimer Streit um 1235 – einen Zersetzungsprozess, als hätte sich die fürstliche Politik Aktivitäten zu erwehren, denen unkontrollierbare chimärische Absichten unterstellt wurden?

Diese letztlich mythoästhetische Version, die sowohl an Platon als auch an lateinische Metamorphosen erinnernde Chimäre eines «tierisch-menschlichen Gerechtigkeitswesens» (Wolfgang Kersting), hat beim mittelalterlichen Betrachter wahrscheinlich ein urtümliches Erschrecken ausgelöst, in dem sich disharmonische hässliche Fremdheit, lebendige Geisterseherei und Gespenster, Zeichen göttlichen Zorns, endzeitliches Unheil und eschatologische Angst als häretisch-störende Faktoren gegenüber dem Standpunkt der reinen und hohen Kirche einerseits und der territorialen Wirklichkeit andererseits auszudrücken vermochten. Angesichts der

mythischen Kentaurenhülle sollte zum einen im sinnlichen Erleben eindringlich das unbewiesene wie unbeständige Menschsein überhaupt oder die volkstümlich-schwankenden, unmittelbar gelebten Glaubens- bzw. kulturellen Lebensformen veranschaulicht werden. Zum anderen hoffte man vielleicht im archetypischen Mythos ein authentisches Wissen in der Bildgewordenheit des Herrschers wiederzufinden. In der disparaten Darstellung herrscherlicher Größe, die an eine archaisch-innere Komplexität erinnerte, handelte es sich um die des Königs bzw. Kaisers mit Krone und «Schwert» (lat. «imperium»), dessen kulturhistorische Leistung im Prinzip zur Reform, «Erneuerung und Wiedergeburt» der Harmonie gegenüber der himmlischen Herrschaft verpflichtete. Insofern haben Aussage und Wirkung des Aquamanile als methodisches Gestaltungsproblem geradezu Konjunktur: Seine einschlägige Bildstiftung erschwert die Interpretation, weil das künstlerische Sujet keine Lösung wie im Spaziergang zulässt. Das Wechselverhältnis von mittelalterlich-glaubwürdiger Vermittlung und wissenschaftlich-objektiver Interpretation ist keine leichte Kost, die den Dienst an der Wahrheit erleichtert.

Wenn Glaubensdinge in Irreligiösität überzugehen schienen, äußerten sich bange Erwartungen als Phantasmagorie des eigentlichen Volksglaubens, die zwischen den Extremen von Tier und Mensch die rechte Mitte verloren hatte. Rationales und Irrationales oder Himmlisches und Irdisches qualifizierten indes eine Selbstvollendung, deren überzeugungstreue Macht und dominante Selbsttätigkeit, eine Unterordnung des Tier-Mensch-Leibs, den Triumph des Glaubens auf konkrete Formen der Harmonie zu lenken: Das abwägende Vermögen des konventionellen Verstehens ging von der lichten Gewissheit des Glaubens und dem zentralisierenden Herrschaftsbegriff in die Passion religiöser Visionen über. Moderne Wissenschaftsbegriffe wie Transformation, Modularisierung, Rationalisierung, Entzauberung, Transparenz, Selbst- oder Fremdbestimmung können deswegen das «Kentauren-Aquamanile» als Ausdruck gerechter, ungerechter oder ambivalenter Herrschaftsform im methodischen Verfahren gar nicht hinreichend richtig interpretieren: Das Wort «Faszination» besitzt Schöpferkraft, denn sie übte Einfluss nicht nur auf sein hermetisches Denken, sondern auch auf seinen «hermeneutischen corpus» aus.

Christliche Personalität, in der «Gerechtigkeit» sowohl durch die Internalisierung der Vernunft als auch durch die Hörfähigkeit auf das Gewissen bestimmt war, verpflichtete als Empfangenes auf Gott hin. Gehörtes blieb als «inneres Gespräch» immer ein Geheimnis bzw. ein Getroffensein. Die dem Aquamanile eigentümliche Daseinsform vergegenständlichte den

Gläubigen im sakralen Geschehen, dass sie chimärischen Kräften widerstehen und sich im Vertrauen in die kosmische Ordnung auf Gott und Kirche verlassen sollten. Wenn es heißt: «Mythische Rede ist immer [...] überlieferte, ja abkünftige Rede» (Eberhard Jüngel), dann bewährte sich in der Geschichte des Menschlichen, im Horizont des «logosgemäßen Mythos», Gerechtigkeit, indem sie in ihrer «erhöhten» ewigen Reinheit, für den Einsatz zwischen Gott und Mensch, zum Bekenntnis und zugleich zur konfliktreichen Norm des Menschen wurde: Gott wendet schließlich das Böse zum Guten und begrenzte die negativen Wirkungen des Bösen. Jüngels Frage, die dem platonischen Mythos galt: «Herrscht mit der Vernunft das ewige Leben über das so offensichtlich vergängliche Leben des animal, als das sich der Mensch ebenfalls erfährt?» schlug um im Christentum in Einsicht durch ein seelisches Erzittern. Der mittelalterliche Mensch erfuhr sich im «logosgemäßen Mythos» nicht nur als vernünftiger Herr, sondern zugleich als ein devoter Knecht: Die im Glauben vermittelte Gotteserkenntnis bestätigte eine erzieherische Nachahmung der «aemulatio» und «imitatio», die in der Devotion des Erwachsenen das «Kind in sich leben lässt» (Eberhard Jüngel). Darin kam eine Persönlichkeit zur Geltung, in der sich die Bezogenheit von Schöpfer und Geschöpf auszeichnete.

Die beiden Universalgewalten des Mittelalters, Kaiser und Papst oder Kaiser Friedrich II. und Papst Gregor IX. (1227–41), haben sich wie «Antichrist» und «Engelpapst» bekämpft. Veranschaulichen sie in ihrer vielschichtigen Bezogenheit im «Konstantinischen System» von Kirche und Welt nur veräußerlichte dogmatische Gegenpositionen? Staufer Friedrichs «Herrschaft» sagt im Einsatz seiner Machtmittel wenig über ihn selbst aus: Die Quellen erschweren einen klärenden Zugang zu seinem Wesen, denn Historiker erfahren ihn vor allem in der Spiegelung seiner überlieferten Taten. Aufschlussreich bezeugt ist Friedrichs Weisheit, würdig eines «Mann[es] von gewaltigem Herzen» (Klaus J. Heinisch). Als «Verwandler der Welt» machten ihn seine naturwissenschaftliche «Erfahrungssuche», seine Neugier und sein Wissenwollen für Mutmaßungen oder Mystifikationen interessant. Die Konturen seiner historischen Gestalt wurden dabei ins Kolossale projiziert: Das kaiserliche Herrschaftsbild, das ohne eigenen Biographen an Friedrichs Seite wenig «Mitfühlendes» oder «Beobachtetes» aussagt, ist allein bestimmt nach dem Reflexionsgrad der Distanz. Deswegen sind angesichts der eigentümlichen Überlieferungslage immer in der historischen Forschung besonders Kritik und Kontrolle gefordert, die selbstverständlich Kontroversen implizieren. Geht es um überprüfbare «Tatsachen-Richtigkeit», dann sind Urteile über «Faktum» und «Deutung»

oder Wahrheit und Gerechtigkeit nicht einhellig. Das 13. Jahrhundert, in dem Friedrichs Charisma im Spannungsfeld der Geschichtlichkeit zwischen Historismus und Mythos changiert, zeigt dem Betrachter gleichsam Widersprüchliches, Gemeinsames oder Vielschichtiges. Für deren Geschichten gibt es weder einen gemeinsamen Nenner noch eine überzeugende Darstellungsform, die grundsätzlich dem Verformungscharakter des Wissenschaftlichen widerstehen könnte.

Friedrich II. wurde 1239 ein zweites Mal gebannt, 1245 durch das 1. Konzil von Lyon 1245 für abgesetzt erklärt und als Ketzer gebrandmarkt: Friedrichs Ziel, seine Macht über ganz Italien auszudehnen, scheiterte am Widerstand des Papsttums. Seine Fürstenprivilegien von 1220 und 1232 begründeten aber in Deutschland die territoriale Landeshoheit. Des Staufers Bild «schwankt» in der Geschichte – welche Deutung, die dem theoretischen Richtungs Pfeil «modern» folgt, scheint dieser historischen Größe in der «Morgenröte der Moderne» angemessen zu sein? Historiker Ernst Kantorowicz, der deutsche Jude aus einer Posener Familie, hatte 1927 Stauferkaiser Friedrich II. in «mythischer Schau» nicht nur als Persönlichkeit erforscht, sondern – wie Albert Brackmann (1871–1952) ironisch-kritisch kommentierte – «geschaut, gefühlt, erlebt». Eine posthum peinliche Wertung blieb Kantorowicz nicht erspart: Der amerikanische Historiker Norman F. Cantor hatte in seinem 1991 publizierten Buch «Gestaltung des Mittelalters: Leben, Werk und Ideen der großen Mittelalterhistoriker des 20. Jahrhunderts» (engl. «Inventing the Middle Ages: Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century») Kantorowicz «selbst als ›Nazi‹, als ›proto-Nazi‹» (Horst Fuhrmann) eingestuft.

Kantorowicz, der «gedeutete Geschichtsdeuter» (Horst Fuhrmann), hatte vor, besonders in seinem Urteil Friedrichs Weltherrschaftsstellung, die Jerusalemer Selbstkrönung, den Anspruch eines «Messias Königs» (Wolfgang Eßbach) und die «Gottunmittelbarkeit des Kaisertums» herauszuarbeiten. Eßbach kommt zu dem entsprechenden Ergebnis, dass Friedrich II. die «Vorstellungen vom *sacrum imperium*, *divus imperator* und der *sacra maiestas imperialis* gegen die Kirche» wie ein «Endzeit-Züchtiger» (Norman Cohn) erneuern wollte. Wolfgang Christian Schneider hat Kantorowicz' geschichtswissenschaftlichen Streitumstände und «Stefan Georges Vision eines ›Geheimen Deutschland‹» prüfend verknüpft: «Die George-Gefolgschaft und die methodisch neuartige Konzentration auf die Innensicht des Mittelalters waren zuviel für die historische Zunft». Kantorowicz hatte sein «elitäres Streben nach geistiger Erneuerung» (Horst Fuhrmann) gerechtfertigt, als er in einer Vorbemerkung zu seinem Buch «Kaiser Friedrich der Zweite»

das Ideal des staufischen Kaisers als eine große Herrschergestalt des «Geheimen Deutschland» und als nationale Heldenfigur unter vielen heroisierte. In seinem 1933 abgeschlossenen Manuskript «Deutsches Papsttum», das nicht veröffentlicht werden sollte, warnte Kantorowicz in verschlüsselten Botschaften die dem «Geheimen Deutschland» gegenüber Unentschlossenen, Abtrünnigen, Ausgeschiedenen, Sympathisanten, Visionären und weiteren Freunden vor der «Gefährlichkeit neuer Mächte», erinnerte an Symbole der «Roma aeterna», verwies «auf Trier, jenes ‚zweite Rom« und – wie in der Einleitung zu seinem Friedrich-Buch – an das «Überdauern des Reiches in kaiserloser Zeit»: Völlig fremd war ihm jeglicher Gedanke einer «Verschmelzung des ‚geheimen Deutschland‘ mit dem braundeutschen Reich» (Johannes Fried).

Schriftsteller Wolfgang Frommel hat den 1935 gesendeten Rundfunkvortrag «Deutsches Papsttum», ohne das Einverständnis Kantorowicz' dafür einzuholen, erstmals unaufgefordert 1953 drucken lassen. Der 1934 endgültig aus der Professur gedrängte Jude Kantorowicz hatte in seinem Manuskript die Auffassung geäußert, das Papsttum sei nicht nur «vom deutschen Kaiser zur Weltgeltung erhoben worden», sondern – wie Horst Fuhrmann ergänzend kommentierte – die «Verkündung einer Idee mit historischen Mitteln» gewesen. Die rassistischen Wege der Polarisierung zu Ungunsten jüdischer Wissenschaftler waren ausschlaggebend für diejenigen Warnungen, die Kantorowicz verdeckt als «untergründige Botschaften» (Johannes Fried) an nachdenkliche Menschen gerichtet hat.

Brackmann hatte in seinem Vortrag «Kaiser Friedrich II. in «mythischer Schau» vom 16. Mai 1929 vor der «Preußischen Akademie der Wissenschaften» seinen Einspruch bekräftigt, indem er «in Sorge für die Geschichtswissenschaft» bekundete: «Die Kirche ist beiseitegeschoben» und «Friedrich ist eins geworden mit Gott.» Der friedenswillige Friedrich II. sei beim Jerusalemer Krönungsakt vom 18. März 1229 noch gebannt gewesen. Der Stauferkaiser habe sich deswegen dem klugen Rat des Hermann von Salza gebeugt: Friedrich verhielt sich – im Bewusstsein von Herr und Knecht zugleich – wie ein «inferior Papae». Kantorowicz antwortete 1930 in einer Stellungnahme dem «Wahrheitssucher» Brackmann, indem er sich auf seine «Mythenschau» bezog, die er in der Kontroverse mit Brackmann als einen «Methodenstreit» beurteilte und verteidigte. Brackmann, ein «Gelehrtenpolitiker traditioneller Prägung», wurde ab 1932 zu einer »wichtigen Integrationsfigur der deutschen Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus» (Ingo Haar). «Philonazi» Brackmann, der «sich gleich nach der «Machtergreifung» den Nazis anbot», ging mit

den Gravamina seines Fakultätskollegen Konrad Burdach (1859–1936) gegen Kantorowicz vor, um ihn zu «erledigen» (Johannes Fried). Noch vor 1938 emigrierte Kantorowicz in die USA. Ideologische Hegemonie-Pläne und antipolnische Perspektiven bündelte Brackmann in seiner Hand: «Nicht frei von rassistischen Vorurteilen» (Johannes Fried) wollte er rasch die «Einheitlichkeit der wissenschaftlichen historischen Arbeit auf dem Gebiet der Ostmarkenfrage» (Ingo Haar) koordinieren. Der große Mediävist und «Mythologe» Kantorowicz, davon ist Horst Fuhrmann überzeugt, hätte es dagegen verdient, dass sein Name, der «zu den bedeutendsten» gehöre, nicht aus dem Gedächtnis der deutschen Wissenschaft verschwinden würde: Als «vaterlandsloser Patriot» (Alain Boureau) und als Naziopfer hätte er es ertragen und hinnehmen müssen, «von Nazigrößten gelesen und als Nazi beschimpft zu werden».

Zwischen dem suchenden Gegenwartsinteresse des Forschers und dem Achtung gebietenden historischen Menschen der Vergangenheit liegen Welten, Krisen, Renaissance, Reformation, Humanismus, Aufklärung und Weltkriege. Gibt es im Blick auf den Menschen, dem das Persönliche höchstes Gut ist, immer methodisch «glatte», «gesicherte», «gerechte» oder unbestreitbare Erklärungsfakten? Das Essentielle einer Kultur ist etwas Eigenständiges, auch Übersubjektives und keine Fort- bzw. Engführung der Biologie. Methodisch ist die «Mythenschau» ein Anderssein, das dem Evolutionsdenken fremdartig bleibt. Infolgedessen sind Nietzsches Worte «Der Mensch – das noch nicht festgestellte Tier» ohne Ordnungsrahmen. Pointierter gesagt: Welche Anthropologie letztlich ein Biologe als methodische Grundlage seiner Arbeit bevorzugt, ist für das Forschungsergebnis ohne Belang. Biologe Alister Hardy hatte 1979 seinem Buch «Der Mensch – das betende Tier» bezeichnenderweise einen deiktischen Titel gegeben. Analog hatte Edmund Leach in seiner vielfach aufgelegten Schrift «Claude Lévi-Strauss zur Einführung» ein Kapitel überschrieben mit dem Titel «Das menschliche Tier und seine Symbole». Biologie Ernst Mayr hat in seinem Werk «Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt» die Frage von Mensch und Tier auch am Beispiel Platons ausführlich behandelt. Hubert Markl (1938–2015), ehemaliger Präsident der «Deutschen Forschungsgemeinschaft» und der «Max-Planck-Gesellschaft» erläuterte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 11. Februar 2009 in einer ganzseitigen Stellungnahme das Thema «Vom Nutzen der Vergängnis, der Knappheit und des Zufalls» und verteidigte Darwins Theorie.



Markl argumentiert des Weiteren: Die Prinzipien der Evolution würden «im ganzen Reich des Lebendigen, auch in der Kultur» gelten. Gemessen am «Evolutionsweg zum Menschen, dem Tier mit Kultur» handle es sich um eine genetische «Disposition, die von null bis einhundert Prozent reichen kann, je nach Umwelteinflüssen». Alle Tiere würden wie die Vögel und Säugetiere Erlerntes auch an die Artgenossen vererben. Das sei ein Beweis für die Vielfalt der Kultur, indem er differenziert: »Aber was sind dies für Spuren gegenüber der menschlichen, der wirklichen Kultur!« Mit welchen Mitteln beantwortet Markl die «Suche nach der biologischen Menschwerdung», wenn er von den «Grundlagen unserer Kulturfähigkeit» spricht? Als erstes würde die Evolution die «schöpferische Freiheit von Natur und Kultur zugleich» erklären, wobei nicht Adaption allein, sondern auch Adaption das Fortleben fördere. Zweitens kommuniziere Wissenschaft im «Code Mixing» immer durch «Meinungen über die Kultur». Im Übrigen sei in der innovativen Wissenskultur die ganze Natur dialektisch geordnet, denn der «Umschlag von Quantität in neue Qualitäten werde dabei oft übersehen». Drittens habe sich deswegen der «Mensch vor allem als Kulturwesen entfalten» können, weil Menschen, «deren Einsichten in die Wirklichkeit ihren Zeitgeist, vielleicht den Zeitgeist für immer prägen und noch lange nachwirken», dafür Beispiele gegeben haben. Markl nennt eine beliebige Personenfolge, zum Schluss Christus, Marx und Darwin. Ein Tableau, das Reformatoren wie Calvin, Zwingli und Luther einbezieht, wäre jedoch noch aufschlussreicher. Würde dann dieser erwähnte wie gleichberechtigte Personenkreis im hermeneutischen Zirkel der Deutungshoheit überprüft, dann müsste ein evolutionsbiologischer Kultur-Primat genauer Auskunft geben über den Horizont dessen, was ein «sinnorientiertes Wesen» auszeichnet: Verantwortung, Brautschau, Willensfreiheit und Menschenwürde gegen Zuchtwahl? Wie bereits erwähnt, ist «Kultur» eigenwertig-komplex und ein Erinnerungsglaube über Jahrhunderte. Es reicht eben nicht aus, einen Prozess der Säkularisierung zu dekretieren oder eine Anthropologie zu beweisen, die sowohl transzendenzfähig einen Anfang des Zaubers überliefert als auch biokulturell eine völlige Entzauberung im «gegenständlichen Wesen» vermittelt.

Methoden sind nicht nur kognitive Analyseinstrumente, die historische Inhalte mit ihren Erfahrungen des naturgegebenen Menschenbilds übersetzen, sondern Teile eines Prozesses, die zur theologischen, philosophischen, sozialwissenschaftlichen, historischen, psychologischen, empathischen und politischen Theoriebildung führen. Diese Theorien können sicher die Mentalität, die Urteilsbildung und das Handeln abbilden, dennoch bleibt

diskutabel, ob Menschen das Eigene oder das Fremde elementar erfahren. Ebenso beruht das Erreichen entscheidender neuer Einsichten auf einer schöpferischen Phantasie, die wiederum abhängt von historischen Stimmungslagen und der persönlichen Einstellung, die der Mensch in seiner inneren Anschauung der Welt gegenüber findet. Methoden und Theorien sind in der Tat für das «Erklären» und «Verstehen» der umgebenden Wirklichkeit von Mensch und Tier immens wesentlich, so dass alle Wahrnehmungssinne zur Beschreibung der Phänomene zulässig sind.

Das impliziert insbesondere Fragen, was denn – worauf Hubert Markl aufmerksam machen möchte – die «Natürlichkeit der Menschlichkeit» überhaupt ausmache. Er spitzt sein Anliegen gegenüber Biologen zu und argumentiert ironisch wie nach typischer Hundearbeit: «Bellten sie gar zu lange am Stammbaum entlang, in der Meinung, wir säßen immer noch da oben?» Als Kulturwesen sind Biologen gewiss mit der Variante einer Erfahrung vertraut, die in historischer Zeit wiederkehrende Elementarereignisse heroischer Vergangenheit gestaltenreich abbildete. Chimären, Mensch-Tier-Vergleiche literarischer und mündlicher Dichtung oder altorientalische Rituale, deren «Hunde-Mythen» als schöpferische Motive ins religiöse Leben Griechenlands integriert wurden, «vermittelten den Griechen des 7. Jahrhunderts v. Chr. ein identitätsstiftendes Geschichtsbewusstsein[!]» (Birgitta Eder). Gewiss spiegelten sie im Ganzen durchaus Veränderungen der Poleis und der Geschichtsauffassungen wider. «Kynokephaloi», hunds-köpfige Mischformen, kannten zunächst keine artikulierende Sprache, sondern äußerten sich durch Bellen. Der Glaube an ihre Existenz, die zum einen James S. Romm – ähnlich wie Rudolf Wittkower – als in Persien und Indien beheimatete «proto-Cynic *Kunikephaloi*» am Beispiel Ktesias von Knidos beschrieben hat, ist zum anderen in Europa, Asien, Afrika und Amerika in Varianten eines «Wandermotivs» nachgewiesen. Hunds-köpfige traten – wie schon ausgeführt worden ist – in verschiedenen Rollen der Vermenschlichung auf. In der Literatur verkörperten sie neben guten Eigenschaften ebenso wesensgemäße Symbole der üblen Nachrede, des Ungezügelterten und der Bösartigkeit.

Liturgisch normierte Frömmigkeit, ein katechetisches Ziel der «Liturgie des Daseins», reagierte seit dem 14. Jahrhundert gegen störende Religionseinflüsse mit der ewigen Anbetung als Lob- und Sühneandacht. Vor dem ausgesetzten eucharistischen Allerheiligsten – besonders am Wochentag «Donnerstag» nach dem alten «Missale Romanum» – sollten feste Regeln und genau abgegrenzte «Zurichtungen» die Buß-Praxis, die erst durch Gottes Umkehr zum Menschen dessen Buße ermöglicht,

die Beziehung zwischen den «cultores fidei» und dem Sakrament ordnen. Den Tag des Heils, im Angesicht des Altars der Thron der Gnade, veranschaulicht entweder eine aus Tirol oder dem oberrheinisch-alemannischen Bereich stammende figürliche Darstellung des «Weltenherrschers» aus dem späten 15. Jahrhundert (vgl. Einbandbild): Gottes Umkehr ist allein sein Wille, die Liturgie ihre Daseinsweise. Die katholische Mentalität hatte sich mit ihren Regeln der Wahrheit zu behaupten, denn die Neuzeit, allerdings unter Wissenschaftlern nicht unumstritten, kennzeichnete die von Historikern «fließende» Geschichte des «langen Mittelalters», die um 1500 mit Renaissance und Humanismus eine Einheit bildete: Eine bußferige Gesinnung gegenüber gestalthaften Mischformen oder Zwitterwesen schlug um in Angst vor Ungeheuern, weil sie irrtümlich im menschenfeindlichen Ruf standen, «Geschöpfe des Zorns Gottes» (Rudolf Wittkower) zu sein.

Die christozentrische Analogie ist allein das Licht des Religiösen und Menschlichen: Wirklichkeitskenntnis und Komplexität des Sprachproblems sind dem Reformator Martin Luther nicht fremd. Spricht Luther generell über «Teufel und Papst», dann steht der Teufel sowohl für das «Ganze der Theologie» als auch generell für eine funktionale Bestimmung. Nicht das Sichtbare, sondern das Wort ist das Entscheidende, das des Glaubens bedarf. Im akuten Sinn, in dem die Unterscheidung von Wort Gottes und Menschenwort relevant wird, meint Albert Beutel zu Luthers Aussage aus dem Jahr 1533, dessen Sorge konzentrierte sich auf das, «was die Gewissen letztlich gewiß macht».

Im Mittelalter konnte der Teufel in allen möglichen Formen erscheinen. Der Teufel ist ein anmaßendes Gegenüber Gottes und hat weder in Tiergestalt noch als «Mensch» mit Bocks- bzw. Pferdefuß und Schwanz eine Würde: Als «Menschenmörder von Anfang an» (Joh 8, 44) ist er der Feind des ganzen Erlösungswerkes Christi und des Gottesreiches. Nach Beutels Recherchen habe Luther 1527/28 gesagt, «wer nicht das Wort Gottes hören wolle, müsse den Teufel hören». Somit sei eine «Entsprechung zwischen teuflischem und göttlichem Wort zu verzeichnen: der Teufel gleichsam als der Affe Gottes» wie Luther 1531 bemerkt hat. Beutel interpretiert Luthers Worte, indem er die des Jahres 1534/35 aufgreift und mit anderen Belegen verdichtet in dem Urteil, der Teufel pervertiere «Gott zum Lügner». Deswegen sei Luther nicht müde geworden, in seiner Papstpolemik mit dem Wort Gottes als «einzig taugliche Waffe gegen den Teufel zu werben». Genauso ist die lutherische Polemik gegen die Jesuiten zu verstehen, wie das Beispiel des ersten deutschen Jesuiten Petrus Canisius darlegt: Der Magdeburger Superintendent Johannes Wigand (1523–1587) publi-

zierte 1556 kontroverstheologische Angriffe gegen Canisius und bezeichnete dessen doktrinale «Verirrungen» als die eines «hunds munch[s]» (Thomas Kaufmann). Diese fortan allgemein rigorose Dämonisierung des Jesuitenordens gehörte zu den Standards der «lutherischen Konfessionskultur bzw. gemeinprotestantischen Identität» (Thomas Kaufmann), um die «Hunde des Papstes» zu diskriminieren.

Andreas Lindemann betont in seiner Kritik gegenüber der «Bibel in gerechter Sprache», dass der Teufel bzw. der Satan dort, wo er als Person vorgestellt ist, immer männlich ist. Luther brachte in seiner argumentativen Abwehr «Zauberei und Papsttum miteinander» (Jörg Haustein) in Verbindung. Nach einer vielfach überlieferten Predigt Luthers vom 28. September 1531 sind «Hexen und Heilige quasi auswechselbar». Haustein ist aufgrund weiterer Belege der Auffassung, dass es für Luther eine «Alternative Heiligenverehrung oder Hexenangst» nicht gegeben habe: Eingefordert wird die «Todesstrafe nicht nur für Schadenszauber, sondern auch für Weiße Magie, wegen des Abfalls von Gott». Dämonische Gestalten, wie «Hexer» oder «Hexenmeister» als Tiermenschen mit Wolfsköpfen geformt, stimmten um 1600 mit dem Formenschatz spätmittelalterlicher Teufelsbilder überein. Die Traditionsgebundenheit der «Malefizanten» wird in der menschlich profaniserten Wirklichkeit des Bösen systematisiert – die Hölle wird zur Gegenwelt, die den Unterschied zur Schönheit der göttlichen Schöpfung erfasst. Die «Zunge», so heißt es im «Hexenhammer» (lat. «Malleus Maleficarum») des von dominikanischen Inquisitoren herausgegebenen Erstdrucks aus dem Jahr 1487, wisse «im Guten und Bösen kein Maß zu halten». Gott müsse die Zunge leiten, denn im Guten sei der «heilige Geist den Aposteln Christi in feurigen Zungen» erschienen. An anderen weisen Predigern zeige sich täglich die Zunge der Hunde, welche die Wunden und Schwären des kranken Lazarus geleckt hätten: ««Die Zunge deiner Hunde, die aus den Feinden die Seele reißen.»»

## Mittelalterliches Analogiedenken und emblematisches Gleichnis «Hund»: Herrschaftsdenken und Rechtsverhältnisse

Bild, Sprache und Literatur verarbeiten im «langen Mittelalter», das dem Epochenbegriff «Mittelalter» zugunsten des Fortwirkens der Renaissance- und Barockemblematisierung weniger Bedeutung beigemessen hat, im Umkreis des 15. Jahrhunderts in humanistisch-antiker Tradition und «Politischer Theologie» phänomenologisch-körperhafte Veränderungen bzw. Verschiebungen: Im emblematischen Schreiben, das sich auf kirchliche und ständische Macht bezieht, sind das nicht nur innovative Herrschaftsimpulse historischer Rechtfertigung und Legitimität, sondern auch sprachlich «gemischte» Wiedererweckungen, die in uranfänglichen Körpermetaphern duale Mensch-Tier-Formen eines denkbaren chimärischen Origo-Modells visualisieren. Verschiedene antike Theoreme mesopotamischer, hellenistischer, ägyptischer, römischer und griechischer Körperlichkeit sind in ihrer allmählichen Konvergenz nachträglich nicht leicht zu differenzieren. Ähnlich komplex sind die zwei Körper des Königs in ihrer natürlich-sterblichen und übernatürlich-politischen Konkretion, die zwar der «Sterblichkeit enthoben ist», aber im frühneuzeitlichen Zusammenhang «säkularisierter Theologie» eher schwierig einzuschätzen ist. Dass Josef Fleckenstein – so im Geleitwort zu Kantorowicz' Buch von 1992 – ihre Quellen in der Tiefe einer langen Geschichte sucht, ist ebenso bemerkenswert wie sein Hinweis, der als Nachwirkung einen Bogen spannt zur Staatstheorie späterer Jahrhunderte.

Mittelalterliche und frühneuzeitliche Ästhetik modellierte «hundsköpfige Menschen», dessen Allegorese zum einen im Mythos – allerdings in semantisch vielfältiger Formung – als «Exegese des Symbols» (Manfred Frank) erscheint. Zum anderen konzipiert in metaphorischer Inklusion die Ästhetik ein bildhaftes Wandermotiv des «langen Mittelalters», das mit theologischen Begründungen und Potenzialen rhetorischer und körpereigener-mythischer Eindringlichkeit verbunden ist. Wie mit Tieren, in diesem Fall die Haustiermode mit Hunden, eine Mensch-Tier-Ordnungspolitik in einer Art «*unio mystica*» veranschaulicht werden könnte, hat Manfred Schneider (geb. 1944) 2007 herausgefordert. Seine Leitidee «übersetzt» das emblematische Gleichnis «Hund» in eine symbolische Kommunikation – ihre Momente verbildlichen faktisch und formgerecht ein «prominentes Mitglied des politischen Emblemzoos».

Insbesondere idealtypische Strukturen des visuellen Emblems, in dessen dreigliedrigem Aufbau von «*inscriptio*», «*pictura*» und «*subscriptio*»

die abbildende Darstellung der «pictura» überwiegt, leisteten im 16. und 17. Jahrhundert einen literarästhetischen «Beitrag zur Erhellung, Deutung und Auslegung der Wirklichkeit» (Albrecht Schöne). Herders Hinweise auf die Nichtbeachtung des «Emblematischen Zeitalters» hatten Albrecht Schöne (geb. 1925) ermuntert, in seinem Buch «Emblematik und Drama» von 1964 die literaturhistorische Emblemforschung ausführlich und systematisch in ihren Beziehungen zur Renaissance-Hieroglyphik, zur Impresen-Kunst und in der Kontinuität mit der mittelalterlichen Symbolik zu untersuchen.

Auch wenn viele der Sinnbilder bzw. Embleme allegorisch sind, sollen sie – wie schon Johann Georg Sulzer (1720–1779) erkannt hat – nicht mit dem allegorischen Bilde verwechselt werden: Während der «eigen-artige Idealtypus des Emblems» als «Seiendes zugleich ein Bedeutendes» darstellt, gilt für die Allegorie, dass sie «anderes bedeutet, als sie ist» (Rolf Tarot). Das Emblem ist somit das Integral literarisch-disparater Szenarien, konstitutiv und präsent wie ein Proteus: Ein mythopoetischer Ausdruckswillen imaginiert im sprachlichen Bild die Konkretisierung eines inhomogen-geformten Weltbildes, die in der körperbezogenen Verbindung mit symbolischen, metaphorischen, emblematischen und allegorischen Phänomenen auch religiöse Wirkungsabsichten bedient: Die Wechselwirkung zwischen Wirklichkeit, Sprache und Literatur vermischt sich in korporativ-organisierter Qualität, im Rekurs transzendenter Erneuerung, der sich auf politische Verhältnisse übertragen lässt.

Eine literaturwissenschaftliche Zäsur – wie die um 1500 – wäre ein «gesetzter» Einschnitt, der Zusammenhänge nicht nur stören kann, sondern auch auf die Forschungslage nicht ganz schuldlos zurückgewirkt hat. Schöne verdichtet im Emblematikthema seine Auffassung, dass sich ein umwälzender Stilwandel um 1700 vollzogen hat, den der Germanist Manfred Schneider am Beispiel des «Hunde-Emblems» in seiner mythopoetischen Wirkung bis ins 19. Jahrhundert «verschiebt». Ihm ist die «Uroriginalität und Echtheit» nunmehr in der Eigenheit des Hundes, in seinem Anteil an kulturhistorisch-zoologischen Eigenschaften, in seiner transgressiven Schaustellung und bildlichen Eindruckskraft mit dem Herrscher sowie in seinen machtbezogenen Momenten, den emblematischen Potenzialen des Mythischen, dem angeblich täuschungsfreien kynischen «Durchblick» oder der Autorität mit Wahrheitsanspruch im politisch-kombinierten Körper-Doppel äußerst wichtig: Die sichtbare Signifikanz vom hochgezüchteten «zweiten Körper des Hundes», der auf Gemälden des 16. Jahrhunderts den ersten Körper des «princeps» und «judex» emblematisch-«ergänzend» als

mythisch-rätselhaftes «Tier» (Hund) normativ-erneuernd restauriert hat, reaktiviert Schneider seiner Meinung nach durch von außen kommende Wertungen. Sie wären – im Blick auf vorhergehende urwüchsige «Renaissancen» bei gleichzeitigem «Fortfall transzendenten Ornats» (Alexander Mionskowski) – nunmehr der mythoästhetischen «Doppelheit» bzw. der depotenzierten «Zwei-Körper-Adaption», die Ernst Kantorowicz für die «Hochrenaissance» als «eine oder andere dieser antiken Theoreme» wieder wirksam werden lässt, einfach inhärent.

Die «*Laudes regiae*, eine Art von Litaneien» verkünden nachdrücklich in der Karolingerzeit die «Idee eines Königpriestertums, durch die der König als Abbild des Weltenherrschers Christus selbst» – so Josef Fleckenstein im Geleitwort zu Ernst H. Kantorowicz «Die zwei Körper des Königs» – erscheinen würde. Spätere «*Laudes*» würden allerdings zu erkennen geben, dass der «transzendente Charakter des Königtums seit dem Investiturstreit mehr und mehr an Kraft» verlöre. Manfred Schneiders Rückgriff auf die «Zwei Körper-Adaption» entlässt allerdings keinen Kritiker oder Zweifler aus der Pflicht:

1. Einigermassen chancenlos ist eine kritische Perspektive, da Herrschaft im Wesentlichen direkt nicht befragbar ist. In der Kombination des Antiken mit dem Christlichen erhält sich dagegen scheinbar unwandelbar Wesenhaftes des Menschen, das die Gesamtheit sozialer und kultureller Differenzen transzendieren würde. 2. Die ungelösten Probleme historischer Wirklichkeit würden mit dem «Feigenblatt des Mythos» (Alexander Mionskowski) hilfreich das Subjekt im Kunstwerk «aufwerten». Doch es könnte Menschen selbst bei entwickelter Denkkraft nicht in die Lage versetzen, immanente Formprobleme der Macht, des Rechts und der Politik zu durchschauen. 3. Auch das Sehen selbst unterliegt dem Wandel kulturhistorischer Veränderungen, der weder eine «rein» biologische noch eine neurologisch erklärbare Körperfunktion besitzt. «Sehen» kommt ohne subtiles Vergleichen nicht aus, denn Migrationen elementarer Motivgebilde sind nur über eine klare Begrifflichkeit und Themafrage zu ermitteln.

Schneiders perspektivische Logos-Affinität, die anscheinend «geschärfter Sinne des Hundes» vertraut, dramatisiert in der mythopoetischen «Götterwitterung» einen überzeitlichen «Götteranwesenheitsinstinkt». Damit hätten sie als «emblematisches *animal loquens*» oder «emblematisches Tier der Logik» Götter und Geister wahrgenommen oder sie hätten sogar zwischen Göttern und Menschen oder Hellenen und Barbaren ureigentümlich schweifwedelnd oder bellend zu differenzieren vermocht. Als «innige» Partner der Fürsten, die den Treuebeweis des «hündischen Blicks» nicht

schuldig blieben, hätten sie das unvordenkliche Renommee besessen, nicht nur «emblematisch effektiv» zu sein, sondern auch ihre kynologische Wirkung aus der «kryptischen Tiefe der Emblematik» zu legitimieren. Schneider reflektiert angesichts dieses mythoästhetischen Repräsentationsbedarfs differenziert über die kynologische Semantik und Emblemverwendung der Hunde. Danach würde sich die adaptierte Doppelheit ihrer politischen «Charisma-Figuration» als gedachte ikonologische Einheit im bildlichen Werdensprozess von Mythos und Weltbild potenzieren oder – wie es Alexander Mionskowski pauschal ausgedrückt hat – in literarästhetischer «Übermacht» der Sprachnorm ««Logopolitik» gegen Biopolitik» letztlich zum Erfolg verhelfen. Das *tertium comparationis* von politischer und poetischer Theologie wäre dann «eben das Wunder».

Zwei Quellenbereiche der Antike und Patristik kommen mythopoetisch und biblisch-christlich in Frage: Erste antike Quellen des «Renaissancepaganismus» sind nachweisbar bei Platon (Politeia, Buch II, 375a), Xenophon (Oikonomikos 13, 8), Pseudo-Aristoteles (Historia animalium 6808 a 27), Theokrit (Eidyllion 21, 5) und Plutarch (De sollertia animalium 973). Die zweite Quelle christlicher Kynologie sind die Evangelien Lukas 16, 21 und Matthäus 7, 6, an deren «Auslegungen sich alle Kirchenväter beteiligten, indem sie den *latratus canis* mit den Stimmen der Feinde Christi identifizierten». Isidor von Sevilla und insbesondere Basilius von Caesarea (330 n. Chr.–379) – in den «Homilien» – hätten den Hund als Wahrheitssucher wegen seiner Scharfsinnigkeit und Logik im Emblem der Dialektik bzw. Logik gerühmt. Ikonographische Höhepunkte bietet das «lange Mittelalter», denn im «Hortus Deliciarum» der elsässischen Äbtissin Herrad von Landsberg gegen Ende des 12. Jahrhunderts erscheint der «Hund als emblematische Personifikation der Dialektik» bzw. der Logik. Das Schriftband, das die weibliche Person mit dem «Hundkopf (beschriftet als *caput canis*)» umgibt, erläutert das Bild mit den Worten: «Ich lasse die Argumente nach Hundearart miteinander wetteifern» (lat. «argumenta sino concurrere more canino»). Im ähnlichen Sinne verfügte das Mittelalter über eine «kynoforme Ikonographie des Gottes Merkur, der als Stifter der Rhetorik galt». Im Unterschied zur sophistischen «Verfratzung» (Ernst Robert Curtius) kynologischer Bildsprache fragt Schneider: «Warum wurde dieser Merkur häufig mit einem Hundekopf dargestellt?» Seine Antwort lautet: ««[...] weil unter allen Lebewesen der Hund für die Art mit der schärfsten Witterung und für einsichtsvoll gehalten wird» (lat. «[...] quod inter omnia animalia canis sagacissimus genus et perspicax habeatur»).



Schneider ist der Auffassung, dass spätestens im 19. Jahrhundert diese «ikonische Symbiose» als veräußerlichte «Mensch-Tier-Ehe», die kein himmlisches Potenzial besessen hätte, in Auflösung begriffen war: 1. Das «repräsentative Potenzial des Staates und des Politischen» wurde «abgerüstet», so dass traditionelle Formen der Repräsentativität regelrecht verschwanden. 2. «Diese Geschichte holte nicht nur die Könige von den Thronen, sondern entließ auch die alte emblematische Tierwelt aus ihren Diensten». Entscheidend ist ein Prozess, in dem die «Sklerose des repräsentativen Außen der Macht zum Opfer gefallen» sei. 3. Der moderne Staat ging aus einem spektakulären und «stillen Autoikonoklasmos hervor, dem ein «animalischer Personalabbau» gefolgt sei. 4. Die spätere Verwandlung der sog. «animalischen politischen Semantik» in eine populäre sprachlich-logische «Vernutzung» unterstützt «ein Glaube, dass sie natürlich ist und keine politische Wurzeln hat». 5. Unabhängig vom Emblem des Hundes vereinigte sich ureigenes kynologisches Wissen mit der spätantiken hieroglyphischen Begeisterung im sog. literarischen und ästhetischen «Wandermotiv». Um 500 n. Chr. soll der spätantike Philosoph «Horapollon» – auf der Grundlage einer latinisierten ägyptisch-griechischen Mischform – pagane Traditionen von Horus und Apollon in einem apokryphen Werk zusammengefasst haben.

Le Goff's «Erneuerung und Wiedergeburt» setzt im wirklichen Leben nicht voraus, dass ein originär-richtiges Eigengewicht erst genauestens von Renaissancegelehrten geprüft werden musste. Horapollon's Werk «Hieroglyphica» wurde von ihnen einfach «festen Glaubens» (Manfred Schneider) im «langen Mittelalter», im Italien des 15. Jahrhunderts aufgenommen, bekannt und 1516 ins Lateinische übersetzt. Somit hätten investigative «Wandermotiv»-Signaturen seit dem 16. Jahrhundert einen kombinatorischen Prozess der Legitimierung unterstützt, um in morphologisch-geheimnisvoller Doppelheit auch den «Aspekt der Darstellung des Politischen» (Manfred Schneider) wieder zu vergewissern, wieder zu beleben und spannungsvoll zu entfalten.

Schneiders Sichtweise integriert rezeptionsgeschichtliche Zusammenhänge der Zwei-Körper-Adaption mit ihren semantischen Wechselverhältnissen – darunter die ungelöste ägyptisch-sprachliche Phänomenalität – im hieroglyphischen und emblematischen Zusammenhang. Auch wenn Hieroglyphen zu dieser Zeit nicht entziffert waren, machte sie ihr Bekanntheitsgrad offensichtlich im «Zeitgeist» vorwissenschaftlicher Denkarbeit in Lexika der Hieroglyphik wirkmächtig. Ein reichlich bebildertes romantisches Werk des Dominikaners Francesco Collona kam unter dem Titel

«*Hypnerotomachia Polyphili*» heraus, dessen Ägyptolatrie sich seit 1499 in verschiedenen Versionen und Sprachen verbreitete. Editions-geschichtlich wurde Horapollon's Werk mit circa 190 Hieroglyphen später durch Illustrationen augenfälliger. Was sein Werk latent-restaurativ auszeichnete, das waren naturhaft vergleichende Kombinationen von «Auge»=«Gott», «Geier»=«Natur», «Biene»=«König» oder «Kreis»=«Zeit». In stereotyp-wiederholenden Redewendungen hatte er verschiedene Wörter wie «Mond», «Erdkreis», «Buchstabe» oder «Opfer» erläutert und jeweils eingeleitet mit den Worten: «Wenn sie (dies oder jenes) bezeichnen wollten, dann zeichneten sie ...» – unsicher und dennoch bewusst – das mythopoetische Lexem eines «Hundsköpfigen» (Manfred Schneider), eines Geheimnisträgers, den sie durch das Modalverb «wollen» und absichtlich-figurativ und geschichtslos lexikalisierten. Anscheinend urschriftlich unbedenklich wurden Horapollon's Zeichen und Illustrationen im emblematischen Zeitkontext erläutert.

Im naturgemäßen mythischen Modell literarisch politischer Zoologie, dem regressiven Modell der «ersten Natur», vergegenwärtigten demnach kulturelle «Metamorphosen» (Anne von der Heiden) geheimnisvolle Beziehungen zwischen Mensch und Tier oder Geschöpf und Mitgeschöpf in drei möglichen Aspekten: 1. Metamorphosen imaginieren gestalthafte Figurationen, in denen Subjekte die Metaphorik des Geistigen und Politischen in Bereiche der Literatur und Geschichte ohne Widerspruch übertrugen und entfalteten. 2. Beruhte ihre «doppelte» Sichtbarkeit, die politische Chancen und politische Gefahren in der «zweiten Natur» metaphorisch verhüllte und zugleich körperlich-sichtbar geschieden enthüllte, emblematisch vielleicht auf einem ursprünglichen Charisma «heiliger» Chimären? 3. Nicht unwichtig ist der Nachweis, dass Goethe die Emblematis vom Symbol, das den Sinn des Bildes mit dem metaphorischen «Schleier der Wahrheit verhüllt», wohlweislich als mythopoetische Spielart unterschied. Da Emblematis «über den gegenständlichen Befund des Besonderen hinausführt ins Allgemeine und Bedeutende» hat er sie gleichsam als ««eine Spielart der Allegorie»» (Albrecht Schöne) verstanden.

Uraltes hieroglyphisches Hunde-Wissen und entwickelte emblematische Logik vermochten die allegorischen Randformen des Ausgedachten und Erfundenen nicht auseinander zu halten. Darum konnten sie wie natürliche lebensfähige Eigenschaften der Wandermotive in mythische Bildbereiche der «pictura» wechseln, weil hier zwischen «res ficta» und «res vera» nicht trennscharf unterschieden wurde: Die reine Allegorie migrierte in die Emblematis, weil sie im Wandel der Wirklichkeit sowohl auf eine

«Erfassung der menschlichen Gesamtfigur, auf eine allegorische Personifikation» (Albrecht Schöne) als auch auf die Autorität eines «echten» traditionsbildenden Stilprinzips verzichtete. Als angewandte Emblematis im religiösen Bereich eröffnete sie nun fiktive, exemplarische und vieldeutige Wirkungsbereiche für die dramatische Figur.

Zum einen ging von der eigentümlichen Tiefe sprachlicher Welterfassung, die Autor und zeitgenössisches Publikum gleichermaßen betraf, schon Anfang des 18. Jahrhunderts vieles verloren. Zum anderen erinnern Schneiders Beispiele an innewohnende Kräfte überlieferter «Doppelheit», die im Verletzen und Verlassen der staatlichen und rechtlichen Ordnung die mythopoetischen Phänomene als «Tier-Werden des Menschen» (Anne von der Heiden) nicht hätten verhindern können. Wie lautet einsichtsvoll die Konsequenz? «Das *zoon politikon* ist nach Entzug (der Qualität) des Politischen nur noch *bios*» (Alexander Mionskowski), so dass dem in der literarischen Anthropologie kulturell weder eine innere Lebensform noch eine kollektiv-politische Willenssuggestion entspreche. Wie wird aber die Negation sog. «Tierwerdung» verstanden? Sie wäre nach Mionskowskis Interpretation «sozusagen ein Spaltprodukt», ein «Abfall» von Repräsentationsprozessen, die neben der Konstitution als Einheit des sozialen Körpers zugleich ein Außen, ein Ausgegrenztes produzieren» würden. Inszenierte Produktion gleicht naturalistisch einem kalten Mechanismus, der nicht unbedingt einlädt, literarisch unverhüllte kulturelle Gewalt- und «Abfall»-Szenarien messbar-didaktisch erörtern zu wollen. Dagegen sind mythische und literarische Metamorphosen, die allegorisch-relevante und metaphorisch-kulturfremde Vorgänge des Politischen nicht missachten, zwar ein sozial verbindlicher «Ausdruck des Lebendigen schlechthin», aber in Gottes Sinnstiftung von Kultur und Religion die ihm gegenüber verantwortete Repräsentativität von Subjektivität, Humanität und Menschenwürde.

Schlesien war im 16. und 17. Jahrhundert die Ursprungsregion des sog. «schlesischen Kunstdramas», dem viele mythodramatische Lernbeispiele angewandter Emblematis als «Schaustellung exemplarischer Figuren» zugeschrieben werden. In erhöhter Theatralizität präsentieren sie auf dem «Schaugerüst» bestimmte Möglichkeiten wie «lebende *pictura*» oder «agierende *Imago*» (Rolf Tarot): Sie sind auch schriftlich ausgeführte «Bilder» bzw. Wortbilder, deren signifikativen Gegenstände erscheinen, als seien sie wie Intarsien in den Text «eingelegt» worden. Das wirklichkeitsgetreue Bild der sinnlosen Wut ist im barocken Trauerspiel «Ibrahim Bassa» von Daniel Casper von Lohenstein (1635–1683) ein Hund. Dessen «*pictura*» als emblematisches Exempel, in dem der Mond von ihm angebellt wird,

erfüllt Bedingungen der «potentiellen Faktizität» wie der «ideellen Priorität» (Albrecht Schöne). Auf Befehl des Türkensultans Soliman liegt Ibrahim im Kerker, der im Gespräch zwischen beiden mehrfach metaphorisch als «Ketten-Hund» bezeichnet wird. Das «emblematische Exempel der sprechenden Figur» dient Soliman der «Bestätigung eigenen, rechten Verhaltens» (Albrecht Schöne): Ibrahim erhebt Vorwürfe gegen den Sultan und droht mit Aufruhr. Soliman bedient sich der Hunde-Metapher und «erhebt sie zum emblematischen Gleichnis», in dem sich Ibrahim als klaffender Köter und er sich selbst als der überlegene rechte Geist erweisen.

Die rezeptionsgeschichtliche Lebenskraft mittelalterlichen Analogiedenkens bewahrt die «analogisierende Methode der emblematischen Gleichnisse» (Albrecht Schöne). In religiösen Darstellungen des mittelalterlichen «Physiologus» verkündet das Einhorn, das von Ktesias in der «Indiká» seine «Geburtsstunde» (Raimund Schulz) erhalten habe, die Ankunft bedeutender Herrscher: Literarisch ist Christus das «geistliche Einhorn». In gotischen Einhornjagen tragen Hunde des Himmelsjägers Gabriel Tugend-Bezeichnungen, die entweder auf ihren Halsbändern zu lesen sind oder ihnen als Spruchfahnen voranflattern. «Die göttliche Komödie» von Dante Alighieri (1265–1321), die um 1307 bis 1321 entstand und 1472 im Erstdruck vorlag, schildert christliche Glaubensvorstellungen, in denen der aus dem Diesseits kommende Gedächtnismann Dante die Jenseitsreiche Hölle, Fegfeuer und Paradies durchwandert und den Seelen Verstorbener begegnet. Der Dichter beginnt mit den Personen einen Gedanken- und Erinnerungsaustausch. Alle Sünden werden in der Hölle bestraft, in der die Schlemmer büßen. Dort trifft Dante im Inferno VI auf den dreiköpfigen Wachhund Cerberus, der die verdammten Seelen peinigt. Im Inferno I kündigt Dante das Erscheinen eines mythischen «Veltro» an, eines Jagdhundes, dessen emblematischen Zweck seiner Macht und Autorität nach «nur Weisheit, Liebe, Tugend» munden würden. Wie ein «göttlicher Bote» verjagt er die Wölfin der Gier, die der Neid in die Welt geschickt hat. Der «Veltro» erzwingt auch den Zugang zur Stadt: Die Hölle als ummauerte Stadt Luzifers bestraft die Sünder, weil sie wegen ihrer Missgunst im Grunde schlechte Bürger sind. So hätte Jacob von Sankt Andrea, ein im 13. Jahrhundert stadtbekannter Verschwen-der aus Padua, im Jahr 1287 auf dem Schlachtfeld bei Toppo, in der Nähe von Arezzo, damals – beurteilt aus dem ironischen Blickwinkel eines Leidensgefährten – dem Tod entfliehen können. Nun aber sucht er, der «Selbstmörder» (Inferno XIII), hinter einem Strauch Schutz, als die «schwarzen, gierigen, flinken Hunde» ihn angreifen und zerfleischen: Höllenstrafen sind ein «Ausdruck ewiger Gottesvergessenheit» (Harald Weinrich).

In Dantes poetischer Jenseitslandschaft erkundet der Dichter mit seinem Menschengedächtnis das Gedächtnis Gottes. Im «Purgatorio» hat das Fegfeuer die Form eines Bergkegels, den Dante nach seinem Wiederaufstieg aus der Hölle in Serpentin zu besteigen hat. Der Bergkegel wird auch «Läuterungsberg» genannt. Schließlich wird die geläuterte Seele emporgetragen ins «Paradiso» – in die Nähe zum «unzugänglichen Licht» der trinitätstheologischen Wesenseinheit Gottes und in die «Geborgenheit im immerwährenden Gottesgedächtnis» (Harald Weinrich). Für Christen war und ist die Menschwerdung Gottes immer die zentrale theologische Dimension: Sie erst eröffnete ihnen dienstbereit einen ordnenden Lebensweg, der in Gott Ziel, Anhörung und Ewigkeit gefunden hat. Schöpfungstheologisch steht eben der Mensch mit seiner unsterblichen Seele im Mittelpunkt und nicht das Tier bzw. der Hund. In der Offenbarung und im Mythos handelt es sich jeweils um das «Wort» Gottes und um das «Wort» des Menschen. In der Geschichte vom Gottessohn Jesus Christus ist der ewige Logos entscheidend, weder ein mythischer Ursprung noch ein Mythos der wahrheitslosen Gewohnheit.

Erste «frühneuzeitliche» koloniale Eroberungen unter Kolumbus zwingen zu einer erheblichen Detail-Korrektur in der sog. «Hunde-Geschichte». Wolfgang Wippermanns zwecklose These von den «unnützen Hunden» – inszeniert für die Frühe Neuzeit – ist unhaltbar und europazentrisch einseitig, denn in der «Neuen Welt» hatte Christoph Kolumbus bereits mit ihrer Hilfe ein koloniales Schreckensregiment auf der Insel Hispaniola errichtet. Gebildeten Christen war damals zweifellos Gottes Wille aus dem Alten Testament vertraut, dass der «militärische Erfolg auf Gottes Wirken zurückging» (August Nitschke). Anlässlich des fünfhundertsten Todestages des Entdeckers hat eine Spezialistin der Kolumbus-Forschung, Consuelo Varela, ein bislang fünfhundert Jahre verschollenes Untersuchungsprotokoll ausgewertet. Die Archivdirektorin Isabelle Aguirre hatte es zufällig in zeitgenössischer Protollabschrift von 1500 gefunden und transkribiert. Consuela Varela hat es ediert, die bereits umfassende Einzelstudien zu Kolumbus veröffentlicht hatte.

Die in Spanien erschienene Publikation karikiert sowohl das in Schulbüchern dargebotene Entdeckerbild als auch die gutgeheißene Frage nach der «gerechten» Landnahme, deren «situación de la colonia» als lokale Mikrohistorie auf der Insel Hispaniola, das «Klein-Spanien» des späteren Haiti und der Dominikanischen Republik. Die Geschichte der afrikanischen Sklaverei, beispielsweise ihrer schwarzen Diaspora und ihrer Revolution gegen den Rassismus in Amerika beschreibt Christina Sharpe in ihrem neuesten

Buch «In the Wake- on Blackness and Being», das 2016 in Durham erschienen ist. Die Literaturwissenschaftlerin Christina Sharpe schlägt einen narrativen Bogen über mehr als 500 Jahre, der von der gewaltsamen Verschleppung aus Westafrika und dem traumatischen Transport über den Atlantik bis zu der Quälerei, Demütigung Ausbeutung, Tötung und Verfolgung in der «Neuen Welt» reicht. Der literarische Nachholbedarf ist immens und greift auf, was im Einzelnen in der Öffentlichkeit nicht bekannt ist. Was «Schwarze» erlitten haben, wurde kaum zu Papier gebracht und nur fragmentarisch überliefert, um heute bewusstseinsbildend verwertbar zu sein. Soll Leidensgeschichte aufrütteln, dann muss sie eine tiefgehende Trauerarbeit leisten: Einfühlsame Sprache und empfindsame Formen lassen entstehen, was einst gewesen ist.

Missionarisch verfremdete Verhältnisse des christlichen Mittelalters um 1500 werden nunmehr in den Mittelpunkt gerückt. Wahrnehmungsweisen der Menschen im historischen Zusammenhang haben sich gewandelt und werden sich wandeln: Kolumbus habe wohl noch eine «ausgesprochen archaische Art von Religiosität» verkörpert, urteilte jüngst Kirchenhistoriker Arnold Angenendt auf der Basis der Erkenntnisse des Franzosen Tzvetan Todorov (1937–2017). Anthropologisch grundsätzliche Fragen stellen sich wie immer im Rahmen sowohl von militärischer Eroberung und Mission als auch in der «Konfrontation zwischen Universalität und Identität in der Geschichte» (Eric Hobsbawm). Im Vordergrund stehen nach Überlegungen von Johann Baptist Metz mehr Maßstäbe einer «Herrschaftsanthropologie» und «Beherrschungshermeneutik», aber weniger Gesichtspunkte, die Formen einer «Anerkennungsanthropologie» oder einer «Angleichungshermeneutik» ausdrücken würden: Warum konnte es nach 1492, dem fragwürdigen «zentralen Epochenjahr der spanischen Geschichte im Übergang vom Mittelalter zur Frühneuzeit» (Christian Büschges) nicht annähernd gelingen, menschliches Können mit seinem religiösen Sollen rechtlich in Einklang zu bringen oder ethische Spielräume zwischen den rationalen und den moralischen Fähigkeiten enger zu fassen? Augustinus' Wahrnehmungsweise, die vom Alten Testament abwich, hatte durch ihren Wandel gegenüber der Antike hauptsächlich die Verhaltensweisen der an Macht beteiligten Personen im Auge: «Seine ganze Argumentation ist auf die Personen und nicht auf den Staat und schon gar nicht auf das Recht bezogen» (August Nitschke).

Die professionelle Geschichtswissenschaft hat es bekannterweise selten mit klar überlieferten Sicherheiten in den zwischenmenschlichen Verhältnissen dieser Zeiten zu tun, als die christliche Mission eine Deu-

tung der Welt, einen «wesentlichen Beitrag zur globalen Humanisierung» (Arnold Angenendt) und ein Paradigma für das moralische Urteil im Geist messianischer Hoffnung leisten sollte. Kolumbus stand als Autodidakt, der über hervorragende seemännische Fähigkeiten verfügte, noch sehr unter dem Eindruck von christlichen Wundergeschichten, der Bibel und den «Fabelwesen der antik-mittelalterlichen mythologischen Welt»: Erschloss er etwa Gottes Eingreifen im Alten Testament selbstverständlich vom Reichtum und von der umfassenden «magischen» Überlegenheit des «Weisen» Salomon her, aber nicht durch die typologische Exegese, zur Christologie des Neuen Testaments führt? Später habe Kolumbus Papst Alexander VI. (um 1430–1503) versichert, dass er auf «Hispaniola die Minen Salomos entdeckt» (Raimund Schulz) habe. Prophezeiungen des Jesaja wurden vermutlich präsentisch-pragmatisch wie persönlich vorteilhaft harmonisiert mit der Insel Hispaniola, mit einem Gebiet, «aus dem Salomon das Gold für seinen Tempel geholt hatte» (Horst Gründer). Kolumbus suchte – wie Ernst Bloch ausführt – den Gottesgarten Eden und die Goldstadt Eldorado: Ihn bewegte während der «conquista» (Gustavo Gutiérrez) nicht nur die Rückeroberung Jerusalems als Hauptstadt des Tausendjährigen Reiches, sondern er hatte vermutlich eine Weissagung Joachim von Fiore vor Augen – «aus Spanien wird kommen, der die Arche nach Zion zurückbringen wird». So schien kurzerhand eine direkte Identifikation zwischen jüdischer und christlicher Tradition gerechtfertigt zu sein, auch wenn Augustinus die aktive «Stellung eines Christen zur Mission» (August Nitschke) – wie schon bemerkt – daran maß, das «Gott in seinem Innern wirkt» (August Nitschke).

Die «retrospektive Deutung alttestamentlicher Begebenheiten» (Volker Sommer) qualifizierte sich durch den allgemeinen mittelalterlichen Merkspruch «Das Neue Testament ist im Alten verborgen, das Alte wird im Neuen offenbar» (Volker Sommer). Exegetisch war das ungenau; rechtliche bzw. strafrechtliche Normen, die als modernes Recht erst entstanden, kollidierten im juristischen Ernstfall noch mit dominierenden persönlichen, moralischen und religiösen Einsichten. Augustinus hatte zudem im neunten Kapitel seiner Schrift «Contra mendacium» zum Problem der figürlichen Rede betont, «in der Schrift gelte ‚das Recht figürlicher Darstellung‘ genauso wie in der Alltagssprache, deren bildliche Redewendungen und Metaphern wir ebenfalls schlecht als Lüge stempeln könnten» (Volker Sommer). Wer will schon von einem buchstäblich weltbezogenen Täuschungsversuch des Kolumbus sprechen, der weder die biblische Hermeneutik, mit der er gar nicht vertraut war, noch die Wahrheit hätte verletzen wollen?

Präsentisch gerechte Unterstützung im Gebet holte sich Karl der Große,

der «Neue Konstantin» (Klaus M. Girardet), als er Papst Leo III. (795–816) bat, «mit zu Gott erhobenen Händen gemeinsam mit Moses unsere Truppen zu unterstützen» (August Nitschke). Weiteres ist heute zu berücksichtigen, denn die Schriften Israels vom Judentum als Ausdruck jüdischen Glaubens in der «Biblia Judaica» dürfen weder auf das Neue Testament hin oder von diesem her ausgelegt noch für lautere Herzen «christianisiert» (Jens Schröter) werden. Israels Bekenntnis war zuerst eine Kampfansage an den Polytheismus, dessen Absage noch nicht im maßgebenden Begriff «Typologie» angelegt war. Erst Jesus als Gottes- und Menschensohn erhob den jüdisch-christlichen Anspruch der Vollmacht, die ihn im Verständnis seiner Autorität zur «Erfüllung» von Gesetz und Propheten (Mt 5, 17–20) auszeichnete: «Gerechtigkeit» dem Menschen wie dem Anderen gegenüber war jetzt der Weg Gottes, der Wille Gottes bzw. die Treue zum Wort Gottes. Dass das Alte Testament mit seiner inneren Anordnung als Teil des christlichen Kanons so definiert worden ist, erscheint als eine Bestimmtheit, die erst das Tridentinum im 16. Jahrhundert stabilisierte.

Die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner waren gegenüber dem Weltklerus seit dem 14. Jahrhundert mit rechtsprechenden Gewalten wie die der jährlichen Beichte, des Bußrechts und der Exkommunikation reichlich ausgestattet worden. Der 1471 gewählte Papst Sixtus IV. (1414–1484), der seit 1464 als 37. Generalminister des Franziskanerordens beauftragt war, hatte die Privilegien in den Bullen «Regimini universalis ecclesiae» (sog. «Mare magnum») 1474 und «Sacri Praedicatorum et Minorum fratrum» («Bulla aurea») 1479 festgelegt, die zum Vorgehen gegen heterodoxe Gruppierungen ermächtigten. Mit der Bulle «Etsi Romani Pontificis» (1483) erlaubte der Papst die Wiedereinführung der Inquisition in Spanien, die am Königshof amtierte und dem Herrscherpaar Ferdinand II. von Aragon und Isabella von Kastilien auf dem Weg zur Entstehung des spanischen Königsreichs weiterhalf. Bettelmönche des Dominikanerordens, die als «domini canes», «Wachhunde des Herrn» oder «päpstliche Spürhunde» bekannt wurden, traten als Prediger auf, die dem Ordensstifter ebenfalls gegen das Eindringen der Ketzerei in die Kirche nacheiferten. Den hl. Dominikus (1170–1221) zeichneten die Attribute Lilie, Buch, Rosenkranz, Stern über Stirn oder Brust sowie ein schwarz-weißer Hund mit Fackel als Sinnbild des Predigers aus. «Domini canes», die Kolumbus während der Reisen begleitet hatten, missionierten als «Wachhunde des Herrn». Ihre eigenen praktischen Vorgehensweisen, deren unveränderten Methoden an Formen des Kynismus erinnern, zeigten eine universale Symbolhaftigkeit: Sie sind mit einer Fackel



im Maul für den Lauf um die Weltkugel abgebildet. Das neu entdeckte Missionsland wollten sie als Lichtträger durch die Predigt der Wahrheit «erleuchten» und aus Liebe «entflammen».

Papst Alexander VI. unterstrich nach seiner Krönung 1492 die weltumspannende Rechtsvollmacht, indem er das gerade entdeckte Amerika am 3./4. Mai 1493 durch drei Bullen rechtswirksam zwischen Spanien und Portugal aufteilte. Das amerikanische Land- und Meergebiet erhielt aufgrund einer korrigierten Grenzlinie im Traktat von Tordesillas 1494 die spanischen Rechte und Privilegien. Der niederländische Missionswissenschaftler Alphons Mulders schrieb 1960, als er den «geistlichen Streit» zur «Rechtfertigung der Conquista» behandelte, dass Antonio de Montésino 1511 auf Hispaniola von der Kanzel herab das Auftreten der Konquistadoren getadelt habe. Der Name Spaniens sei mit «Härte und Grausamkeit beschmutzt» worden. Mulders erwähnte zeitgenössische Positionen anhand «theoretischer Fragen» gegenüber den Bewohnern, die sich nach der «Eroberung Amerikas» aufgedrängt hätten: «Waren sie mit Verstand begabte Lebewesen, oder bildeten sie ein Zwischenglied zwischen Tier und Mensch?» Selbst nach dem Erscheinen der Bulle «Sublimis deus» (1537) seien noch viele Theoretiker in Spanien und Amerika vorwiegend mit der Frage beschäftigt gewesen «Waren sie ›bessere Wilde‹ (span. «nobles salajés») oder ›rüdige Hunde‹ (span. «perros cochinos»)»? Auffallend sei die Häufigkeit negativer Urteile gewesen. Erhellend ist jetzt die Tatsache, dass frühe missbräuchliche Sachverhalte von «der zu späten Anerkennung der Indios» (Ulrich Lüke) oder der «Gewalt-Mission» (Georg Baudler) in der spanischen Kolonialpolitik einem großen Leserkreis differenzierter bekannt geworden sind: In den Inseldörfern hatte bereits Kolumbus unmenschliche Razzien gegen die Indianer organisieren lassen, als er mithilfe von Bluthunden, die er aus Spanien in die «Neue Welt» mitgebracht hatte, seine Erfolge steigern wollte. Sie waren extra zur grausamen Jagd auf Eingeborene (span. «cruelles cacerías de indígenas») abgerichtet worden, wenn im Abgabensystem die geforderte Goldmenge nicht eingetrieben werden konnte.

Nach außen hatte sich der Entdecker Amerikas stets in seiner «Autoritätsgläubigkeit» (Horst Gründer) wie ein treu ergebener Vorkämpfer des Glaubens aufgespielt. Seine im königlichen Auftrag vorgenommene Entlarvung war somit niederschmetternd: Die Verhöre legten ein Ausmaß an Skrupellosigkeit offen, denn er habe absichtlich die Taufe der Eingeborenen durch Missionare verhindert und stattdessen Ausreden zum eigenen Vorteil vorgebracht. Entlastende Vorwände nannte Vizekönig Kolumbus, indem er beispielsweise in Spanien behauptete, die Indios seien als Rebellen im

Kampf gefangen genommen worden. Wären sie getauft gewesen, dann hätte er sie auch nicht als Sklaven verkaufen können. Kolumbus hatte seinen Entdeckungsreisen immer religiöse Ziele unterlegt, doch in Wirklichkeit beherrschten ihn in seiner kolonialen Zügellosigkeit der bereichernde Drang nach Gold, eine kleinliche Habsucht und eine rücksichtslose Grausamkeit. Hauptsächlich spanische Geistliche und einige Diener des Vizekönigs traten als Zeugen auf, die ihm in den Verhören des im August 1500 eingetroffenen Emissärs und Inquisitors Francisco de Bobadilla (gest. 1502) zum Verhängnis wurden. Im 1496 angelegten «Stützpunkt» Santo Domingo der Insel Hispaniola, dem «Grundstein» der ersten weißen Siedlung auf amerikanischem Boden, wurde Kolumbus verhaftet und mit seinen beiden Brüdern in Ketten nach Spanien gebracht. Einige der Anklagepunkte konnte er vor dem Königspaar widerlegen. Kolumbus erhielt die von Bobadilla konfiszierten Güter zurück, nicht aber das Amt des Vizekönigs.

Ein Jahr nach dem Tod des Kolumbus fiel bereits eine wichtige Entscheidung gegen ihn. Der neu entdeckte Kontinent im Westen wurde nicht nach ihm benannt, sondern von den beiden Kosmographen Martin Waldseemüller und Matthias Ringmann in Lothringen zugunsten des gelehrten Kaufmanns, Amerigo Vespucci (1451–1512), entschieden, der sich im Dienst der Medici befand. Doch den Ursprung der Kolumbus-Debatte sieht Daniel Damler in einem tatsächlichen Rechtsstreit, den die Erben des Kolumbus in einer Reihe von Prozessen zwischen 1508 und 1536 mit der spanischen Krone geführt haben. Sie konzentrierten das Geschehen auf die Person des Kolumbus, um ihre Ansprüche auf Einkünfte aus Grund und Boden zu erheben, deren Gebiete Kolumbus weder bereist noch gekannt hatte. Diesen Standpunkt erleichterten analytische Rechtskategorien, die das «Unfassbare zu erfassen und die Erinnerung zu stabilisieren halfen», als sei alles verteilt und durch Grenzen markiert worden. Im Verlauf der Prozesse wurde das Amt des Vizekönigs für erblich erklärt. Aber 1535 erging ein weiteres Urteil, dass die Ansprüche auf die von Kolumbus selbst bereisten Inseln Hispaniola, Kuba, Puerto Rico und die zentralamerikanische Küstenregion Veragua und Paria begrenzte.

Christliche Gerechtigkeit, religiös-kulturelle Verantwortung und politische Herrschaft, gemeinsam thematisiert als «Mission im Kolonialzeitalter», spiegelten schon bald in der «Alten Welt» und «Neuen Welt» eine buntscheckige Pluralität von «Transformationswelten» wider. Europäische Welterfahrungen im «langen Mittelalter» von Humanismus und Reformation forderten ebenso die Maßstäbe von Menschenverständnis oder Fragen nach Fehlverhalten, Täuschungen, Missständen, Strafen, Gewalt

und Toleranz heraus. Albrecht Dürer (1471–1528) präsentiert mit seinem Kupferstich «Melencolia § I» von 1514, der in seinen humanistischen Aussagen «rückwärtige» und «gegenwärtige» Gesichtspunkte verknüpft, auch Aspekte der Ordnungsproblematik von Frieden und Gerechtigkeit. Dieser «Meisterstich» wird nicht nur als Allegorie der Melancholie verstanden, sondern bei Aby Warburg zum «humanistischen Trostblatt wider Saturnfurchtigkeit». Warburg meint, «aus dem kinderfressenden, finsternen Planetendämon» würde durch «humanisierende Metamorphose die plastische Verkörperung des denkenden Arbeitsmenschen». Dass «Melencolia I» nicht frei sei von «antiker Dämonenfurcht», dafür würden «das Teukrion, die klassische Heilpflanze gegen die Melancholie» und das «magische Zahlenquadrat» zeugen, das «vor dem bössartigen Einfluss des Saturn» schütze.

Eine neue Interpretation bietet jetzt Elfriede Scheil an: Ihrer Auffassung nach repräsentiere der Kupferstich bereits im Titel einen typologischen Hinweis auf das Alte und Neue Testament, den Alten und Neuen Bund bzw. das alte und neue Recht. Die «Verbindung von Kunst und Recht» verdeutliche Sinnbilder, die mit den Mitteln der Rechtsikonologie und -ikonographie zu verstehen seien: Die «geflügelte Frauengestalt», die «Justitia», unterstehe nicht dem Saturn, sondern dem Jupiter. Während die Melancholie den Planetengott Saturn attribuiere, sei Jupiter nicht nur der Gott des Himmels und des Lichtes, sondern auch der Schirmherr von Recht und Sitte. Die Justitia mit Augenbinde sei in Deutschland die früheste Darstellung, die als satirische Zutat auf Missstände in der Justiz verweise. Albrecht Dürer kannte sicherlich das von Johannes Lichtenberg (um 1426–1503), mit latinisiertem Namen «Claramontanus» und Hofastrologe Kaisers Friedrich III., das 1488 erstmals aufgelegte Weissagungsbuch «Prognosticatio». In ihm wurden mit astrologischen Aspekten tiefgreifende Konflikte gegen den geistlichen Stand, erschütternde Umwälzungen für die Kirche und das Auftreten eines rettenden Propheten beschrieben. Im Jahre 1492 erschien das Werk in italienischer Übersetzung. Wunder- und Weissagungsbücher haben mit ihrem anschaulichen Bilderdienst vor und nach 1500 dem Publikum Endzeiterwartungen und Vorstellungen religiöser Not, die eine Tendenz zur «Apokalypse» auswiesen, als gottgewollte Ereignisse vorgestellt.

In Dürers Kupferstich befindet sich unter den Attributen der «Gerechtigkeitsgöttin» ein «schlafender Hund», der im Sinnbild als «humor melancolicus» (Manfred Schneider) die «Hieroglyphe» der niedrigen Gerichtsbarkeit vertreten soll. Charakterisiert das Emblem «Hund» durch dessen «investigative Nase» die niedrige Macht, «die im Nichts wurzelt», hier die Autorität? Das würde das mythische Potenzial einer Tiefendimension

bildlich arrangieren, weil sie ihn zum »Verwalter der *sacrae litterae*, als Chef der Hieroglyphen, das Bild, in dem er steckt, auch selbst zu lesen« (Manfred Schneider), legitimiere. Nach Schneiders Ansicht müsste er nicht nur den «Ursprung aller Zeiten» wissen, sondern auch die Zukunft voraussagen können. Walter Benjamin bemüht dagegen im mythopoetischen Sinnbild den «Spürsinn und die Ausdauer des Tieres, um in ihm das Bild des unermüdlichen Forschers und Grüblers besitzen zu dürfen».

Scheils sehr gewagte rechtshistorische These drückt wiederum aus, der Gemütszustand der «Iustitia» demonstriere Trauer. In Albrecht Dürer habe der säkularisierende «Wandel von der himmlischen zur irdischen Gerechtigkeit» jedenfalls «tiefe innere Erschütterungen» ausgelöst. Sie hätten den «Anstoß zu dem Thema der in Melancholie versunkenen Gerechtigkeit» gegeben. Handelt es sich angesichts rechtlicher Schwierigkeiten um 1500, die eventuell im vorliegenden Bildgedächtnis und -verständnis zur Geltung kommen könnten, nicht eher – wie Aby Warburg meint – um ein Beispiel, das die «tragische Geschichte der Denkfreiheit des modernen Europäers» ausdrücke? In der Volkskultur gingen die Menschen noch vom kontinuierlichen «Walten» göttlichen Wohlwollens aus. Bildbetrachtende «Gegenwart», im «langen Mittelalter» der Frühneuzeit und dann in der Moderne, ist im subjektiven Wahrnehmungsprozess immer Veränderung, die beispielsweise eine «Wiederbelebung der dämonischen Antike» (Aby Warburg) nicht ausschließt. Während Warburg durch die «Verknüpfung von Kunstgeschichte und Religionswissenschaft die kulturwissenschaftliche Methode verbessern» will, betont Horst Bredekamp das «Gebot der Unbestimmtheit», da sich auch kollektiv Unbewusstes im Bild ausdrücke. Infolgedessen scheint die Umsetzung eines Gedankenbildes sowohl in der Form eines Kunstwerks als auch deren Reversibilität in Sprache ein Widerspruch in sich selbst zu sein: Das ist kein Wunder, denn im «Emblem des Hundes» geht es nicht nur um den «Aspekt der Darstellung des Politischen», sondern auch um die Tatsache, dass das Politische «heute semiotisch, emblematisch abgerüstet» (Manfred Schneider) ist.

Den Temperamentisten des «langen Mittelalters», im Besonderen die der Frühen Neuzeit, vermittelten die Diagnose «Melancholie» wie eine «Generalkenntnis» (Hans-Jürgen Schings), die damals nicht nur den Gebildeten geläufig war. Während Melancholie in ihrer Grundstruktur eine transhistorische, anthropologische Konstante darstellte, die im Konfliktfeld von Kirche und Politik «empirisch tragfähige Reflexionen und Entscheidungen über die Normalität des Menschen» (Wolfgang Weber) erzwang, handelt es sich hier in den schwerwiegenden kulturellen Fragen von «Re-

ligionsfreiheit», «Gewalt» und «Gerechtigkeit» mehr um bevorstehende langfristige Wandlungsprozesse. Am Ende wurde das Aufeinandertreffen zweier gleichrangiger Normen in Form des Reichs- und Kirchenrechts im «Westfälischen Frieden» von 1648 paritätisch geregelt. Die Ausführung der komplexen Rechtsfragen im Reich und in den Territorien trug schließlich dazu bei, dass in der Praxis das säkularisierte Naturrecht das katholische Kirchenrecht überlagerte, dann zu dessen Relativierung im Reich beitrug und alle Reichsherkommen auflöste, weil ihre Observanz noch viele Meinungen «legitimierte».

## Reformatorsche Literatur, «Hundegespräche» und pikarischer Roman: «Wort-Bild-Konflikt», «Herren-Zynismus» und Mensch-Tier-«Mentalismus»

Als Albrecht Dürer im Mai 1521 in Antwerpen vom Gerücht gehört hatte, Martin Luther sei entführt und ermordet worden, unterbrach er seine «Arbeits- und Ausgabenberichte in seinem Tagebuch, um den vermeinten Tod des Reformators entsetzt als Bluttat des Teufels und seiner papistischen Helfershelfer anzuprangern und zugleich als Martyrium zu beschwören» (Peter Burschel). Während des Aufenthaltes auf der Wartburg, die dem «Junker Jörg» vom Mai 1521 bis zum März 1522 wie «ein Gefängnis und eine Freistatt» (Richard Friedenthal) erschienen war, hatte Martin Luther den Teufel, den großen «Widersacher», häufig in seiner Nähe verspürt. Mit ihm disputierte er nicht nur «nach scholastischer Methode», denn sein unruhiges Gewissen wollte auf jeden Fall allen Anfechtungen trotzen. In nur elf Wochen übersetzte Luther das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche, dagegen brauchten die Drucker fünfeinhalb Monate für ihre Arbeit. Barbara Beuys urteilte in ihrem Buch «Und wenn die Welt voll Teufel wär» freimütig über den Mönch, der nicht nur ihrer Meinung nach zur «Elite der mittelalterlichen Welt» gehört hätte: «Luthers ungeheure Leistung, seine sprachliche Kreativität, sein Hineinhorchen in den Sinn der Worte, sein Mut zur Einseitigkeit beim Übersetzen – alles das ist unübertroffen».

Schlosshauptmann Hans von Berlepsch hatte Luther in seiner «letzten Klausur in der Zelle» (Richard Friedenthal) hin und wieder aufzumuntern und von seinen seelischen Bedrückungen abzulenken versucht. Der «adlige Gefangene des Kurfürsten» (Richard Friedenthal), dem die Burgbesatzung entsprechend achtungsvoll begegnen musste, nahm eines Tages an einer Jagd teil. Nach Luthers Brief vom 15. August 1521 an seinen mächtigen Fürsprecher am Hof des sächsischen Kurfürsten Friedrich des Weisen, Georg Spalatin, habe er während ihres Ablaufs einen gejagten Hasen aufgegriffen, den er unter seinem Mantel verbergen bzw. beschützen wollte. Doch die Jagdhunde hätten die Beute gewittert, sie ihm entrissen und das Tier zerfetzt: In der Nikomachischen Ethik (III 13, 1118a 16–23) hatte Aristoteles den Geruchssinn des Nasentieres «Hund» als akzidentiellles Zeichen des Futtererwerbs gedeutet. Das Motiv «Hase» galt seit der Antike als Sinnbild der Fruchtbarkeit, der Wiedergeburt und der Auferstehung. Nicht selten wird die Tugend der «Gottesfurcht» (lat. «timor Dei») mit einem Hasen und einem ängstlichen Kind dargestellt. Im Mittelalter weisen Deutungen

des Hasen auf die «Christus-Allegorie» (Christof Rolker) hin: Um 1497 hatte Albrecht Dürer den Holzschnitt «Die Heilige Familie mit den drei Hasen» fertiggestellt, 1502 das Aquarell «Der Feldhase» und 1504 seinen Kupferstich «Adam und Eva», in dem der Hase das Symbol des sanguinischen Temperaments präsentierte. Oder im Jahr 1516 hatte Hans Baldung Grien (ca. 1484–1585), ein Schüler Dürers, «Mariä Heimsuchung» mit dem negativ konnotierten Hasen-Motiv im Hochaltar des Freiburger Münsters attribuiert. Alle diese naturkundlichen Hinweise hatten keinen funktionalen Einfluss auf die Perspektive Richard Friedenthals. Sein «Opfer»-Aspekt ist Luther, denn er habe das Jagderlebnis in seinem «tiefen Hang nach dem Martyrium, der sehr deutschen Todessüchtigkeit» im Innern verarbeitet. Das habe in ihm nicht nur einen Impuls zum «Theologisieren» ausgelöst, sondern auch die Vorstellung gefördert, «in den Hunden seine Verfolger zu sehen, was nicht ohne Bezug auf die «Hunde Gottes», die Dominikaner» gedacht gewesen sei. Die «vielen Gegner», die ihn belauert hätten, seien die «eigentlichen Satane und Dämonen» gewesen, wobei eigentlich in der Forschung nicht deutlich geworden sei, «ob er den «Leibhaftigen» meint und seine Trabanten oder den Papst und dessen leibliches Gefolge».

Die kynische Tradition des antiken Hundedialogs, wie die zwischen Menippus und Zerberus in Lukians «Totengesprächen», lieferte kynologisch Inhaltliches für ein literarisches Vorbild: Im Jahr 1537 griff Bonaventure Des Périers (um 1510–1543/44), allerdings unter dem Pseudonym Thomas de Clerier, in der ironischen wie aggressiven Satire «Das französische Cymbalum mundi, das vier poetische, sehr antike, fröhliche und spaßhafte Dialoge enthält» (franz. «Le Cymbalum mundi, en francoys, contenant quatre dialogues poetiques, fort antiques, ioyeux et facetieux») die Kirche und ihre Dogmen an. Des Perriers kritisierte Kämpfe und Intoleranz zwischen Calvinisten und Katholiken im Zeitraum von Reformation, katholischer Reform und Gegenreformation. Im bekannten vierten Dialog unterhalten sich zwei Hunde, die ihre Sprachfähigkeit wie im menschlich-tierischen Übergang symbolischer Verkörperung erlangten, weil sie die Zunge ihres Herrn Acteon gefressen hatten: Während Hylactor bei den Menschen Aufmerksamkeit erwecken will, um Anerkennung zu finden, möchte dagegen der klügere Pamphagus ein gewöhnlicher Hund sein, weil er sowohl die menschliche Sensationssucht und Phrasendrescherei als auch die Flüchtigkeit weltlicher Eitelkeit verabscheute.

Sebastian Brant (ca. 1457–1521) veröffentlichte 1494 «Das Narrenschiff», welches im 18. Kapitel das Motiv vom «dienst zweyer herren» analog dem Bibelwort «Niemand kann zwei Herren dienen» (Mt 6, 24) darbietet. Es

gewann für den Leseunkundigen einen «emblematischen Charakter», in dem sich «dieser selbst erkennen kann» und sein «eigenes Emblem» (Holger Homann) fand. Niemand kann zugleich zwei Herren dienen, wie der emblematische Gegenstand des Esels, der den Narren vertritt, oder des Hundes zeigt, der vergeblich zwei Hasen verfolgt. Emblematiker Otto van Veen (Vaenius), der nun 1608 das gleiche Motiv benutzt hat, suchte anhand der Amorfigur eine lehrhafte Vermittlung: «Der vorsichtige Liebhaber wird sich deshalb nur um ein Mädchen bemühen» (Holger Homann). Auffallend ist vor dem Hintergrund der Reformationszeit der Themenwechsel von «Herr» zu «Liebe» bei analogem Artenwechsel von «Esel» zu «Hund»: Während der Esel bei den Orientalen ein nützliches und geschätztes Tier war, das Reiten auf dem Esel als Zeichen der Demut und «Sanftmut» (Mt 21, 5) angesehen oder von den Rabbinen als Bild eifriger Gesetzeserfüllung eingesetzt wurde, kam es im Spott vor, die göttliche Verehrung des Esels den Juden und Christen zur Last zu legen. Dagegen ist das Thema «Hund-Mädchen-Liebhaber» im zeitgemäßen Bildgebrauch von vernünftigen bzw. anpassungsfähigen Intentionen bestimmt.

Seit dem 16. Jahrhundert verschärften sich Fragen nach dem Verhältnis zwischen rationalen und sinnlichen Vermögen. Ob mit Michel de Montaigne (1533–1592) die «frühneuzeitliche Tierdebatte eröffnet» (Markus Wild) worden ist, erscheint nach den Ausführungen Jürgen von Stackelbergs weniger wichtig, als die kontroverse Frage nach dem «Geist der Tiere» und ihrer anthropologischen Differenz. Humanist Montaigne hatte es sowohl auf die «Einebnung der Wesensunterschiede zwischen Mensch und Tier» abgesehen als auch Bemühungen intensiviert, Rangunterschiede zwischen Mensch und Tier skeptisch zu überprüfen. Der Essayist wollte mit den Worten Jürgen von Stackelbergs die «menschliche «superbia»» bekämpfen und die ««miseria hominis»» bloßstellen. Am Beispiel der «Apologie de Raimond Sebond», die von Montaigne 1569 vorgenommene Übersetzung des «Liber creaturarum» – einer Schrift des erwähnten katalanischen Theologen Raimundus Sebundus (gest. 1436) – nachträglich hatte entstehen lassen, reflektierte der Humanist 1580 die These des Sebundus, der Mensch könne aufgrund der Referenz zwischen Verstand und Vernunft die «Mysterien der christlichen Lehre begreifen». «Fideist» Montaigne stellte in der «Apologie» dann Möglichkeiten in Frage, Glaubensinhalte durch rationale Erkenntnis zu begründen und erwog indes die positionelle Geeignetheit väterlicher Thesen, damit «Luther zu widerlegen».

Entgegen aller Abstraktheit kam er zum Schluss, der Mensch sei nicht in der Lage «Glaubenswahrheiten zu verstehen», stattdessen solle er im



Glauben unerschütterlich sein. Menschen hätten angesichts ihrer Begrenztheit Anspruch auf Würde, Macht und Gottes Transzendenz ihrer Glaubensbestimmung. Im wissensdurstigen «Brückenschlag vom Humanismus zur Antike» (Jürgen von Stackelberg) dienen dann Tierbeispiele, wie die der Hunde, Montaigne dazu, die «Sprache der Tiere» im Kausalnexus zu beobachten und darüber zu berichten. So hätten Hunde an der dreifachen Weggabelung ihren Herren die Entscheidung der Wegfindung abnehmen können, denn der «Hund sei ein Dialektiker», würde im Interesse seines Herrn «Für und Wider abwägen und sich begründet entscheiden!» (Jürgen von Stackelberg). Blindenhunde würden ihren Herrn uneigennützig und vorsichtig, indem sie Schwierigkeiten aus dem Weg gingen, zu den Häusern der Almosenspenden führen. Plutarch habe zwei verstandesmäßige Handlungsbeispiele überliefert, wie ein Hund im Theater vergiftete Speisen fraß, sein Sterben zitternd und zappelnd nachahmte, «sich wie tot davontragen ließ, um dann, wie es das Theaterstück vorschrieb, wieder zum Leben zurückzukehren und so zu tun, als ob er vom Schlaf erwachte» (Jürgen von Stackelberg). Im letzten Beispiel wäre einem Hund ein Krug mit wohlschmeckendem Öl gereicht worden, doch der enge Halskrug verhinderte, dass seine Zunge nicht den Ölstand erreichte. Infolgedessen füllte er den Krug mit Steinen auf, so dass der Ölstand anstieg und er das Öl schlabbern konnte.

Im Hundegespräch zwischen Berganza und Cipión, das Miguel de Cervantes Saavedra 1613 in der Novelle «Zwiesgespräch der Hunde» (span. «El coloquio de los perros») veröffentlichte, verständigen sich die beiden Hunde – wie durch ein göttliches Wunder – mithilfe der kynologischen Sprache, so dass sie Grenzen der Natur überschreiten können (span. «passa de los terminos de naturaleza»). Sprechende Hunde beweisen eine wirkliche Möglichkeit, denn zum ontologischen Sinnbereich der «Frühen Neuzeit» – schreibt Markus Wild – gehört der Wunderfall der Hunde. Dieser kausale bzw. semantische Aspekt enthalte eine «unheilvolle Drohung für die Menschen». Während Berganza der Meinung ist, Hunden eine graduelle «logische Denkfähigkeit» (span. «capazde discurso») zu erteilen, beharrt Cipión darauf, noch keinen Hund sprechen gehört zu haben. Das plötzliche Wunderzeichen der Redegabe schätzt Cipión syllogistisch als «eine unheilvolle Drohung für die Menschheit» ein, deren «Merkmale eines vernunftbegabten Lebewesens» auf «Sprache, Gedanken, Selbstreflexion, Logik, Wissen, Theologie und Moral» (Markus Wild) verweisen: Während Berganza erzähle, denke Cipión die anthropologische Differenz. Die bei Montaigne angestoßene komplexe Diskussion kreise um die «Verteidigung der Tierversunft und die Einebnung der anthropologischen Differenz» (Markus Wild).

Neue kognitive ethologische Denkanstöße in der Mensch-Tier-Beziehung, wie die von Montaigne vorgegebene «Humanisierung des Tieres» und die «Animalisierung des Menschen» (Jürgen von Stackelberg), vermittelt ein Buch, das der Anglist Andreas Höfele über historische Praktiken und Bedeutungen im Shakespeare-Theater veröffentlicht hat.

Der Hunde-Dialog ist ein kynologisches Wechselspiel zwischen Lebensbericht und Metapoese, Realität und Fiktion oder ästhetischem Schein und existentieller Wirklichkeit. Berganza, dessen Lebenslauf der bunten Vita eines pikaresken Helden ähnelt, erreicht mit der Erzählung der Hexe Canizares einen Höhepunkt, da die «Metamorphose» von Mensch und Tier angesprochen wird. Berganzas Lebensbericht wird immer von Bemerkungen Cipións unterbrochen. Dazu gehören metapoetische Gedanken über Ursprung und Bedeutung der Sprache und über die Regeln der Kommunikation. Im Rahmen der zeitgenössischen Literaturkritik erzählt Berganza, dass die Welt der Schäferromane nichts mit der rauen Wirklichkeit gemein habe. In den sozialen Abhängigkeiten des exklusiven «Hundelebens» wird metaphorisch die lebensnahe Figuration des getarnten Widerspruchs eingebunden, so dass die Universalie des Begriffs «Hund» nicht real grenzüberschreitend ist, sondern nur von transitorischer Wirkung sein kann. Dem Leser die Wahrheit zu sagen, heißt in Wirklichkeit, Neugier und Fähigkeiten gegenüber «schlafenden» Metaphern zu wecken, da jedem existierenden Wort ein Ding oder eine Wesenheit entspricht: Versteht sich der Schriftsteller als retropektiver Mythenbildner in einer bedrückenden Wirklichkeit?

Die pikarische Erzählung entstand im «Goldenen Zeitalter» des 16. und 17. Jahrhundert Spaniens neu, in einem Land, dessen Monarchen nicht nur ihre eigene Herrschaft gegen die Mauren zu stabilisieren begannen, sondern alle Anstrengungen unternahmen, ein Riesenreich durch die Eroberung der Meere und der transozeanischen Welt zu schaffen. Diese Erzählungen und der Picaroroman selbst wurden Anfang des 17. Jahrhunderts, genauer am Vorabend des Dreißigjährigen Krieges, in Deutschland durch Übersetzungen bekannt. Die Gräuel dieses Krieges spiegeln sich in den Augen des Knaben und Jünglings bzw. des Einsiedlers «Simplicius Simplicissimus» wider, veröffentlicht 1668 von Christoffel Grimmelshausen. Unter den erwähnten Tieren erfüllen Hunde, konventionell wie metaphorisch, auffallend viele öffentliche Spielarten. Auch Bilder des Niederländers Emanuel de Witte (1616–1692) zeigen calvinistische Gotteshäuser, die auch Treffpunkte des bürgerlichen Alltags waren: Kirchen dominierten in der Wahrnehmung religiöser Stadträume, waren nicht nur weihevollen Gebetsstätten, sondern luden Menschen ein zum Treffen, Plaudern, Scherzen

und zur Geschäftemacherei. Emanuel de Wittes «Chorinneres der Neuen Kirche in Delft von Südosten mit dem Grabmal Wilhelm des Schweigers» oder «Kircheninneres» um 1650 (Katalog 4, Abb. 229 u. 230) bilden Szenen ab, die Erwachsene, Kinder und Hunde miteinander vereint. Gottesdienst ist zwar eine alle vereinende Andacht, aber er zeigt eine unübersichtliche Gemeinde. Sie lauscht dem Pfarrer auf der Kanzel, doch im Einzelnen scheint die Unaufmerksamkeit, das Individualistische und Persönliche zu überwiegen.

Wenn Montaigne's Kritik «theoretischer Art» sein soll, dann ist immer noch fraglich, ob er überhaupt vorhatte, sich «mit seiner grundsätzlichen Gleichstellung von Mensch und Tier in einen Widerspruch zur christlichen Anthropologie» (Jürgen von Stackelberg) zu begeben. Ebenso wenig überzeugend ist Hans Kesslers generelles Urteil vom «entscheidenden theoretischen Bruch», dem «*Verlust* der Schöpfungsperspektive». Danach seien seit dem 17. Jahrhundert Tiere als «seelenlose Maschinen» – wie bei René Descartes – angesehen worden, die «nur noch Nutzwert für den Menschen, nicht mehr eigenen Seinswert haben». Viel mehr habe der «neuezeitliche Anthropozentrismus» dazu beigetragen, dass der Mensch einen «letzten Maßstab» darstellen wolle, denn die «Texte der Bibel und der großen Tradition» seien «sehr selektiv aus der verengt eindimensionalen Sicht» gelesen worden. Geschichte wird nicht einleuchtender, wenn westeuropäische Tendenzen der Lebens- und Welteinstellung einfach unter dem Blickwinkel der «historischen Hintergründe der zunehmenden Anthropozentrik» um Jahrhunderte zurückverlegt werden. Wurden wirklich Naturwesen «säkularisiert zu seelenlosen Dingen, die keine symbolische Tiefe mehr haben, nur noch Dinge sind und sonst nichts» (Hans Kessler)? In Wahrheit war «vom Beginn des 16. Jahrhunderts bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts die Vorstellung einer Seele für die Mehrzahl der Anatomen und Physiologen sehr wichtig» (Renato G. Mazzolini).

Hunde übernahmen spätestens seit 1500, im «langen Mittelalter» der Renaissance und des Humanismus, in Deutschland verschiedene desillusionierende Aufgaben eines seit der Antike bekannten «Wandermotivs», um das ständekritische Selbstverständnis der Menschen gegen die mittelalterliche Hierarchienlehre zum Ausdruck zu bringen. Musterbeispiel dieser Lehre, das die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit in der Ständeordnung vertiefte, ist ein Brief Hildegard von Bingen, den Johannes Bühler zitierte. Auf seiner Grundlage untersucht Rolf Wilhelm Brednich einen historisch langgehegten «Herzenswunsch», der sich publizistisch in einem «fast beispiellosen Siegeszug» gegen den «tierähnlich» unterwürfigen

Ordnungs-Status der Menschen und das Prinzip ihrer Verschiedenwertigkeit gewandt hat. Die in der Nürnberger Presse veröffentlichte Meldung von 1673, die Rolf Wilhelm Brednich aus dem Bereich der «Wunder- und Sensationsliteratur» kommentiert hat, sprach von einem gottlosen Edelmann, aber einer privilegierten Standesperson, «die zur Strafe für ihre Hartherzigkeit gegenüber Armen und wegen Gotteslästerung in einen Hund» verwandelt worden sei.

Diese sozialkritische Verwandlungsgeschichte hatte seit dem Jahr 1633 eine literarische «Hochflut von Zeitungsmeldungen» ausgelöst, indem sie den unmittelbaren «Charakter einer Selbstschädigung» auch mithilfe illustrierter Flugblätter aufgriffen. Der Gestaltwandel in der Beziehung zwischen Mensch und Tier imaginierte den «Hundemenschen». In seinem kynischen Bild schienen sich hierarchisch kritisierte Verhältnisse wie in der verteuflten bzw. verkehrten Welt zu entdecken. Es präsentierte dem Publikum allgemein zugängliche und frühneuzeitlich-suchende bzw. provokatorisch-anschauliche Wahrnehmungen, das Leben im monströsen Erscheinungsbild, einem von der Ständeregel abweichenden Zerrbild, zu erfassen und zukünftige Gleichheit als neue Variabilität der Frühneuzeit zu präsentieren. Wahrscheinlich handelt es sich um eine im Humanismus aufkommende bürgerliche Kulturauffassung, in der Platons Bild vom «inneren Menschen» in der «Renaissance» nicht nur weiterwirkte, sondern Animalisches als Böses im christlich legitimierten Ständebild der politischen Ordnung instrumentalisierte. Die Standesperson «Edelmann» wurde mit ihren veräußerlichten Privilegien angegriffen und perseveriert: Im chimärischen Darstellungsmuster der «Hund-Mensch»-Natur wirkte die Komik äußeren Scheins im sprachlos-psychologischen und originären Elementarcharakter weiter, weil das Aristokratische schon lange nicht mehr verkörperte, was es sein wollte. Menschliche bzw. figurative Disharmonie, die eventuell Platons «tierisch-menschliches Gerechtigkeitswesen» hätte aktualisieren können, gleicht sowohl dem verkörperten Zerrbild der Doppelnatur als auch dem staatstragenden Statusverlust feudaler Autorität. Das Reizwort «Ordnung» blieb und ist kontrovers, wie Karl Zuckmayer im Theaterstück «Der Hauptmann von Köpenick» (2. Akt 14. Bild) am ironischen Vergleich von «Mensch» und «Menschenordnung» bzw. «Wanze» und «Wanzenordnung» gezeigt hat.

Wenn «Dichterst» Goethe im 1808 veröffentlichten «Ersten Teil» des «Faust», im Studierzimmer (V. 1224–1237), das schwierige Wort «Logos» nach einigen Versuchen als «Wort» gegen «Tat» eintauscht, weil er das «Wort» im wahrsten Sinn «so hoch unmöglich zu schätzen» vermag, zeigt

sich darin zum einen die eigene Übertragung in sein «geliebtes Deutsch» (V. 1220–1223) bzw. seine dichterische Übersetzung des Neuen Testaments. Die szenische Gegenüberstellung des desillusionierten Gelehrten Faust mit dem satanischen Pudel, der «nicht eines Hundes Gestalt» (V. 1252) besitzt, ist zum anderen eine Parodie, denn Fausts «redlicher» Drang, noch einmal das «heilige Original» für die Übersetzung aufzuschlagen, wird hörbar begleitet vom Knurren, Jaulen und Bellen Mephistos. Die «Wette» (V. 1698) mit dem Teufel lässt Faust sogleich in die Welt entführen. Dessen Erlösung fördert geradezu eine geistige Unruhe und legitimiert somit ein Leben, das mit dem Abschließen der Wette sowohl frei bestimmt als auch durchdrungen ist vom diffusen Wesen religiöser Bereitschaft und luziferischer Vermessenheit: Darin antizipiert sich ein Urteil über das Dasein, das eigentlich nur Gott entscheiden könnte.

Die emblematische Funktionalität des Hundes, die zu widersprüchlichen ethischen Einstellungen gegenüber der Natur führte, veränderte sich unter den Aspekten der Repräsentation in Zeit und Raum. Die Kombination verschiedener Perspektiven, um das Ganze literarischer Prozesse einzufangen, begann in unmittelbarer Nähe der Mächtigen und übertrug sich von den europäischen Höfen auf Adel und Untertanen. Die Königszeichen des Menschen, die geistbestimmte Seele, das Sprachvermögen und die erkennende Vernunft, relativierten in der Religions- und Kulturgeschichte wesentliche Ansätze in der Literatur. Damit ist nicht gesagt, dass das Private, Geheimnisvolle, Dunkle oder Experimentelle anrühlich wurde. Viel mehr erweiterte sich die menschliche Wahrnehmung, durchbrach Grenzen des Wissens, verursachte humane Regungen bzw. moralische Gefühle oder erregte Interessen literarischer Qualität. Aus menschlicher Sicht verloren Tiere seit René Descartes an Respekt, da sich bei ihnen – wie von Julien Offray de La Mettrie (1709–1751) in seinem Werk «L’Homme machine» (Leiden 1748) ausgeführt – Ansichten über Funktion, Wirkung und Eigenschaft des Seelischen zu einem «nichtigen Ausdruck» vereinigten. Seele – schreibt Materialist La Mettrie – sei nichts anderes als eine «organisierte Materie», die mechanistisch verstanden ein «inneres Bewegungs- und Empfindungsprinzip» besitze. Im pathologischen Verständnis sieht darin Renaro G. Mazzoli die «mehr oder weniger weit entwickelte Eigenschaft aller lebenden Wesen, auf Stimuli zu reagieren».

Von Andreas Vesalius bis weit über Albrecht von Haller hinaus, der mit dem Materialismus von La Mettrie nicht in Verbindung gebracht werden wollte, waren das Experimentieren und die Versuche an lebendigen Tieren wie Hunden, Katzen und Kaninchen üblich. Haller gilt gleichwohl als «Re-

präsentant der medizinischen Wissenschaften» und «international geehrter Literat der Aufklärung» (Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke), der die experimentellen Forschungsbedingungen nachprüfbar verbesserte. Die Beschaffenheit des menschlichen Körpers bestand nach seiner Auffassung aus Leib und Seele: Naturwissenschaftler Haller unterschied physiologische Leistungen zweier Reize, deren Klassifikation er sowohl die Reizbarkeit bzw. Kontraktionsfähigkeit der Muskelfasern als auch die Schmerzempfindlichkeit der Nervenfasern den Leitbegriffen «irritabilitas» und «sensibilitas» zuordnete. Eine Schlussfolgerung resultierte in dem Ergebnis, «dass die Reizbarkeit der Muskelfasern von der Seele und vom Willen unabhängig war» (Renato G. Mazzolini). Theoretisch hatte Hallers englischer Vorläufer Francis Glisson (1596–1677) schon 1677 in seinem «Tractatus de ventriculo et intestinis» das Phänomen der «Irritabilität» auf mechanistischer Grundlage behandelt.

Wie viele der führenden englischen und französischen Gelehrten hatte Haller ein großes Misstrauen gegenüber dem Systemdenken entwickelt, in dem die «Konstruktion eines kohärenten Bildes der Wirklichkeit» (Peter Hanns Reill) dominierte. Was ihm besonders am Herzen lag, das war eine Entdeckerarbeit, in dem sich die «Idee von der Einheit der Natur» (Peter Hanns Reill) mit analogen Fragestellungen und experimentellen Methoden verknüpfen ließ. Der Aristotelismus, der im 17. und 18. Jahrhundert von Protestanten und Katholiken konfessionspolitisch ausgelegt wurde, stellte ein vielfach nach Schichten und Sphären gegliedertes System dar: Ganz unten liegt die gestaltlose Materie, ganz oben der Geist, dazwischen Dinge, Lebewesen und Seele. Aristoteles hatte die allen Lebewesen eigene «vegetative», «animalische» (sinnliche Wahrnehmung, Begehren, willkürliche Bewegung) Merkmale und die «vernünftige Seele» als Prinzip des Denkens und Wollens unterschieden. Ähnlich trennte Platon die Begierde (griech. «epithymia») von Mut und Willen sowie vom Verstand (griech. «logistikón»), indem er diesen drei individuellen Bereichen einerseits drei verschiedene Körperregionen (Unterleib, Brust u. Kopf) und andererseits der äußeren umgebenden Welt drei Stände (Herrscher/Philosophen, Krieger, Sklaven) zuordnete. Im Denken der hellenistischen Mysterien, das dem Apostel Paulus vertraut war, verlief die Grenzlinie zwischen dem sinnlichen «Fleischsmenschen», dem natürlichen «Seelenmenschen» und dem begnadeten «Geistesmenschen». Während Physik, Medizin und Philosophie im 17. und 18. Jahrhundert die Dominanz der Theologie erschütterten, begann erst ganz zögerlich die Psychologie Fragen von Leben und Tod aufzugreifen, über die Lucretius (99–55 v. Chr.) und Boethius in «De natura rerum» und «De consolatione philosophiae» nachgedacht hatten.

Sie wurden von der Todesangst bedrängt und sprachen über die Seele in der Hoffnung, darin Trost zu finden.

Im 18. Jahrhundert bearbeiteten europäische Universalgelehrte der Lebenswissenschaften physiologisch relevante Themen, die sie mit experimenteller Entdeckerarbeit zu erhellen versuchten. Die Seriosität von Hypothesen blieb nicht ohne Widerspruch, aber vorausschauend hatte Haller im «Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und über sich selbst» (Peter Hanns Reill) notiert: «Die Herrschaft der Metaphysik hat ein Ende». Der «gelehrte Protestant Haller» (Thomas Kaufmann) kritisierte einerseits am Katholizismus konfessionelle Voreingenommenheiten, bildungsmäßige Unterlegenheit, mangelnde Toleranzbereitschaft und in Gestalt des Jesuitenordens eine verbreitete Herrschsucht. Andererseits beurteilte der «Schweizer Universalgelehrte» den Standpunkt der «Gleichmacherei» wie ein «historisches Fehlurteil» (Thomas Kaufmann). Hallers Empirismus bevorzugte mit seiner «rechten Mittelstraße» den beschwerlichen «Weg einer produktiven Hypothesenbildung», der die «religiöse Erkenntnis des Menschen als ständiges Schwanken zwischen Unglauben bzw. radikalem Zweifel und Aberglauben» einschätzte und sie anthropologisch grundsätzlich mit dem «materialistischen wie einem mechanistischen Menschenbild» (Thomas Kaufmann) konfrontierte: Die «Harmonisierung von entgegengesetzten Standpunkten» (Peter Hanns Reill) geschah im «Dazwischen», ohne Unterschiedliches verschmelzen zu wollen.

Wissen als literarische Fiktion bezeugte noch das 1782 von Karl Philipp Moritz entworfene Programm der «Aussichten zu einer Experimentalseelenlehre», das er auf Vorschlag von Moses Mendelssohn in «Erfahrungsseelenkunde» umbenannte. Moritz hatte sich anstatt kontrollierter physiologischer Experimente zugunsten eines an Fallbeispielen orientierten psychologischen Beobachtungsbegriffs entschieden. Ebenso spielte im Verlauf der frühneuzeitlichen Geschichte die existenzielle Mensch-Tier-Beziehung anhand von Hundebeispielen zunehmend eine wichtige Rolle. Zunächst versuchten verantwortlich denkende Personen sie einerseits in Einzeluntersuchungen human- und veterinärmedizinischer Schriften zu versachlichen, förderten naturwissenschaftliche Erkenntnisse oder erweiterten «fortschrittliche» bzw. moralische Ansichten in der populären Ratgeberliteratur für Haustiere. Andererseits wurden Leser immer wieder durch die Verhaltensbeispiele menschlicher Grausamkeiten und Tierquälereien in der Literatur und in den Zeitungsberichten aus aller Welt erschüttert.

Philosoph, Junggeselle und Einzelgänger Arthur Schopenhauer (1788–1860) hat diesem Leidensthema im Unterschied zum metaphysischen Optimismus seine Sprache gegeben. In selbstgenügsamer Zurückgezogenheit hielt er sich zeitlebens einen Pudel und provozierte durch seine Auffassung: »Wer nie einen Hund gehabt hat, weiß nicht, was Lieben und Geliebt werden heißt«. Liebe und Vernunft als wahre christliche «Moral» bzw. Vernunft spielten in dieser Perspektive eine emanzipierte Rolle. Schopenhauer, dessen Rezeption im 19. Jahrhundert bereits gegen Ende seines Lebens Interesse und Wirkung hervorrufen hatte, philosophierte selbstredend über das rechte Verhältnis zu Mitmenschen. Verbindliche Tugendkataloge bzw. Pflichtbegriffe lehnte er ab. «Alle Liebe» war seiner Auffassung nach spontanes und unparteiisches «Mitleid», das sich programmatisch gegen Egoismus und Bosheit zu richten hatte. Die neutestamentliche «Tugend der Menschenliebe» und «die Identität des Wesentlichen» in der Erscheinung «des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch» wurden in seiner Abhandlung «Über die Grundlagen der Moral» von 1840 zum universalen Prüfstein. Dieter Birnbacher sekundiert: «Der gattungsmäßigen Distanz zwischen Mensch und Tier soll keine entsprechende Abstufung in der Mitleidswürdigkeit entsprechen». Ethische Fragen nach der «Gerechtigkeit», «Menschenliebe» bzw. «Herzensgüte» waren nach Ansicht Schopenhauers einerseits an Erkenntnisregeln gebunden, andererseits behandelte er das Mitleid mit Tieren als Motivation moralischen Handelns und als «Grundlage der Schadensprävention» (Dieter Birnbacher): Exemplarische Charaktereigenschaften wurden zum Stachel philosophischer Reflexion, denn Schopenhauers Bewusstseinstheologie interpretierte «Liebe» als das Eigene im Anderen oder identifizierte Mitleid den Tieren gegenüber als «Güte des Charakters».

Anstöße von außen sind ebenfalls erwähnenswert. England lieferte Beispiele gelehrter Aufmerksamkeit: In Cambridge hatte der Hofarzt Dr. John Caius (1501–1573) das «Gonville and Caius College» gegründet und 1570 für seine adlige Klientel die erste moderne Hunde-Heilkunde unter dem Titel «De Canibus Britannicis» verfasst. Diese progressive Einstellung war ein Beginn und nicht eine organisierte Initiative selbstverständlicher Pflichten, die Christenmenschen in ihrem Verhalten gegenüber Tieren grundsätzlich beachteten. Dazu bedurfte es erst eines durchgreifenden Wahrnehmungswandels, den komparative oder methodologische Vereinfachungen schwerlich zu erfassen vermögen. Jedoch gewinnt dieser an überzeugender Substanz, wenn er weder Modernisierungstheorien des deutschen Historismus, die Ziele



der Entwicklung «a priori» darstellen, für Verbrechen gegenüber dem Lebendigen im Nationalsozialismus determiniert, noch geschichtswissenschaftlichen Standpunkten entspricht, die das ethisch Vielfältige der welthistorischen Grundlagengeltung unterschätzen.

Die spektakuläre Literatur-Karriere des nunmehr populären Herrschaftseblems «Hund» überspielte im 19./20. Jahrhundert in Wahrheit auch den Schwund religiöser Einstellungen und arrangierte stattdessen das «Mit-Sein» einer zweckvollen Vermenschlichung. Selbst Historiker bedienten sich dieser Formen einer kalkulierten Inszenierung: Ins Auge fällt eine Kombination, die mit dem Preußenkönig Friedrich II. (1712–1786), der gutsherrlichen «Vaterfigur» Bismarck im Zeitalter des Imperialismus und dem Diktator Hitler nicht nur selbstinszenierte Begleitfunktionen der Hunde zeigen, sondern sie bilden auch nach den Recherchen des Historikers Wippermann die «prominentesten deutschen Hundefreunde» ab. Unter dem Aspekt der «Durchsetzung von Hierarchie und Ordnung» (Alexander Mionskowski) figurieren sie für Zeichentheoretiker der Meta-Systeme, die ihrer Erkenntnisfähigkeit eine unbedenkliche Glaubenzuversicht auferlegen, sowohl Disparitäten des «deutschen Herrenzynismus» (Peter Sloterdijk) als auch hierarchische Systeme von Über- bzw. Unterordnung. Was konditionierte im «Dazwischen» diese «Zynismus-Modelle», in denen das «modernisierte unglückliche Bewusstsein» (Peter Sloterdijk) der Nachwelt gegenüber veräußerlichte Untertänigkeiten entwarf? Was hindert übrigens daran, dass der Historiker eine weisheitsvolle «Berg-Matrix» bzw. biblische «Apriori-Setzung» (Jürgen van Oorschot) nicht nur gegen die kulturelle Dezentriertheit ins Spiel bringt, sondern auch für seine Bestimmungsmerkmale von Mensch und Tier rekonstruiert?

Rekonstruktionen besitzen eine logische Potenzialität, dazu gehört verstandenes Anderssein. Die Subjektivität des Forschers entwickelt Handlungsoptionen in wissenschaftlichen «Spielräumen», in denen die Weisheit von Gott und Mensch vorhanden ist. Was sich ereignet mithilfe von Spielregeln ist das Korrektiv des Anderen oder der Anstoß zum Anderssein als «Steigerung und Reduktion von Komplexität» (Jürgen van Oorschot). Das bunte gelebte Spiel der europäischen Kultur, wie es noch Johan Huizinga 1938 in seinem Alterswerk «Homo ludens» geschildert hat, wurde durch «berechnende Zyniker und Gewaltmenschen» (Jürgen van Oorschot) im 20. Jahrhundert radikal verdorben. In dem nationalsozialistischen Falschspiel, das in einer Weltanschauung Perverses unerträglich übermächtig werden ließ, wurde das Verhältnis zwischen Mensch und Tier zum Schreckensbild einer terroristischen «Schöpfung»: Historiker

beschrieben das Verhältnis von «Führer» und Hund als Reduktionsvorlage einer zynisch-funktionalistischen Konformität, deren instrumentalisierter Schein «Lüge, Irrtum, Ideologie» (Peter Sloterdijk) zu verdecken half. Ohne Pathetik erhobene Forderungen der Politiker, die Geschichte habe dem modernen Menschen «eine» Identität zu präsentieren, bleiben äußerst gefährliche «Phänomene» angesichts der objektiven Verwerfungen bestehen, die von politischen Irrwegen der europäischen Vergangenheit ablenken.

In der späten «Frühen Neuzeit» des «langen Mittelalters» frönten viele Fürsten gern der «deutschen Jagd», einer aufwendigen Form der Hetz- und Schießjagd, die bei dem Asketen Friedrich dem Großen auf keine Gegenliebe stieß. Der am höfischen Zeremoniell interessierte, machtbewusste Preuße Friedrich II., der Frauen gegenüber sehr zurückhaltend auftrat, besaß ein solch inniges Verhältnis zu seinen «Windspielen», dass sie eine Rolle von «Lebensgefährten» einzunehmen schienen. Ihm, dem innerlich Zerrissenen, werden folgende Worte zugeschrieben: «Hunde haben alle guten Eigenschaften der Menschen, ohne gleichzeitig ihre Fehler zu besitzen». Kirche und Offenbarung kamen in seinem Urteil schlecht weg, denn die Bibel war «ein altes metaphysisches Märchen voller Wundergeschichten, Widersprüche und Widersinn, aus der glühenden Einbildungskraft des Orients entsprungen» (George P. Gooch). Nicht überzeugend ist allerdings Peter Sloterdijks Auslegung, dass «Friedrichs neuer Zynismus melancholisch verdeckt» gewirkt habe. Gottfried Schadows Bronzeguss von Friedrich II. mit zwei seiner Hunde aus dem Jahr 1822 ist der Nachwelt bekannt. Ca. 170 Jahre später, im Jahr 1992, hat Bundeskanzler Helmut Kohl des Preußenkönigs Grabstätte neben seinen vier Lieblingshunden im Park von Sanssouci inszeniert. Was noch bei borussoophilen Historikern Anstößigkeit und Zwiespältigkeit hervorgerufen hatte, kommentiert Wolfgang Wippermann gelassener, Friedrich sei im Blick auf die Hunde seiner Zeit vorausgewesen. Vieles charakterisierte die Subjektivität und Einsamkeit des monarchischen Einzelgängers, der ein wirkungsmächtiges Symbolsystem von Furcht, Strafen und Belohnung mit der Staatsräson verknüpfte: «Jeder Mensch hat ein wildes Tier in sich, nur wenige wissen es zu fesseln, die meisten lassen ihm die Zügel schießen, wenn sie nicht durch die Furcht vor den Gesetzen davon abgehalten werden» (Will/Ariel Durant).

Der bereits erwähnte «deutsche Hellenismus» war zwar ein wichtiger, aber nicht der einzige Impuls im deutschen Geistesleben. Friedrich der Große hatte das wohl gar nicht wahrgenommen oder bemerken wollen. So sorgte er in seinem 1780 verfassten Traktat «*De la littérature allemande*» an die deutsche Öffentlichkeit, übersetzt von seinem Minister Ewald

Friedrich von Hertzberg, «bis heute» (Daniel Fulda) für Irritationen. Seiner Meinung nach könnten Deutschlands Kleinstaaterei und Mundarten keine große Dichtung erschaffen, denn die deutsche Sprache sei «halbbarbarisch». Friedrich konzipierte sein «königliche[s] Unwerturteil» (Daniel Fulda), das einen Schwerpunkt in pädagogischen Fragen hatte, als selbstherrliche ««Abrechnung» mit der deutschen Literatur» (Ingrid Mittenzwei), indem er seine selbstherrliche Vision «ihre[r] schönen Tage» ankündigte: «Ich bin wie Moses: ich sehe das gelobte Land von ferne, aber ich werde es nicht betreten.» Friedrichs politische und militärische Autorität charakterisierte ihn nicht als neuen Literaturstifter, denn sein undifferenzierter Literaturbegriff hätte ihn – dem «international als homme des lettres» anerkannten König – im Kreis gelehrter Wahrnehmung als «Dilettant» erscheinen lassen. Das behauptet Daniel Fulda mit seiner Aussage, Kenner der zeitgenössischen Szene hätten im preußischen König den eigentlich «Zurückgebliebenen» erkannt.

Wichtiger war seit 1730, dass im Empathisierungsprozess die unterhaltende und belehrende, «schöne Literatur» aufgewertet wurde, während der König antike und französische Klassiker bevorzugt habe. Seine «eigentliche Erziehung» hatte «in der Hand hugenottischer Flüchtlinge» gelegen, wie Edith Simon ausgeführt hat. Prägenden Einfluss auf Friedrichs Bildung hatte der Erzieher Jacques Égide Duhan de Jandun (1685–1746), Sohn eines hugenottischen Landadeligen und königlich französischen Staatsrats, der nach Verlassen Frankreichs in Berlin eine Beamtenkarriere eingeschlagen hatte. Für Friedrich den Großen waren nur begrenzte Lateinkenntnisse bekannt und griechische besaß er gar nicht. Hauptsächlich französische Übersetzungen waren der aufgeklärte «Königsweg» seiner Klassikerrezeption.

Der junge Goethe, den Friedrich II. in seinem «Pamphlet» kaum beachtet hatte, reagierte auf die Anmaßung des Preußenkönigs nicht verschnupft. In aller Ergebenheit schrieb er am 21. Juni 1781 in einem Brief an Justus Möser's Tochter Jenny von Voigts: «Wenn der König meines Stücks [Götz v. Berlichingen, der Verf.] in Unehren erwähnt, ist es mir nichts Befremdendes. Ein Vielgewaltiger, der Menschen zu Tausenden mit einem eisernen Scepter führt, muss die Production eines freien und unerzogenen Knaben unerträglich finden». Was Wunder, dass er dem «Königsweg» - wie im folgenden Satz – grundsätzlich beipflichtete: «Überdies möchte ein billiger und toleranter Geschmack wohl keine auszeichnende Eigenschaft eines Königs sein, so wenig sie ihm, wenn er sie auch hätte, einen großen Namen erwerben würde, vielmehr, dünkt mich, das Ausschließende zieme sich für das Große und Vornehme». Goethe wie Friedrich II. repräsentierten lite-

rarisch das von ihnen selbstgewählte Image des Schriftstellers, Philosophs und «Königs» jeweils auf ihre Art: Erhaben der «göttliche Goethe» in Weimar und der im absolutistischen Geist «aufgeklärte» Philosophenkönig in Sanssouci. «Nationalautor» Goethe veröffentlichte 1795, neun Jahre nach dem Tode Friedrichs II., einen Aufsatz unter dem Titel «Literarischer Sansculottinismus» und forderte die Einheit von Nation und Nationalliteratur: «Nirgends in Deutschland ist ein Mittelpunkt gesellschaftlicher Lebensbildung, wo sich Schriftsteller zusammenfänden und nach Einer Art, in einem Sinne, jeder in seinem Fache sich ausbilden könnten!»

Während der Preußenkönig am Schluss seines Traktats den Aufstieg deutscher Klassiker angekündigt hatte, realisierte das untertänige Themenfeld «Hunde» in den folgenden Jahrhunderten narrativ nachhaltige Beziehungsformen mit «sozialem Prestigewert» (Jutta Buchner-Fuhs). Ähnlich vertritt Historiker Wippermann seine Position unter dem Thema «Repräsentation durch Hunde». Nicht überraschend wurde «Tierschutz» zur Verhinderung von Tatbeständen roher Misshandlungen im Reichsstrafgesetzbuch von 1871 verankert. Im kaiserlichen Deutschland entwickelte sich mit Bismarcks «Reichshunden» eine populäre nationalstaatliche «Repräsentation», die den Reichskanzler für viele untergeordnete reichsdeutsche Luxushundehalter zum öffentlichen Vorbild machte. Diese nachzuahmende Äquivalenz mit williger, rassereiner bis refeudalisierender Disposition verkörperte um die wilhelminische Jahrhundertwende herum das obrigkeits-ergebene Besitz- und Bildungsbürgertum, so dass sich deren Darstellung autoritären Selbstverständnisses zugleich mit dem suggestiven Bild gehorsamen «Hundedaseins» vereinbaren ließ. Im ambivalenten Verhältnis von Mensch und Hund oder im räumlichen Perspektivenwechsel «von oben» und «von unten» ist die Richtung des Sehens entscheidend – etwa der Hund als menschliches Sinnbild untertäniger Projektion oder der Bürger als williger Träger wilhelminischer bzw. republikanischer Autorität? Den poetischen Beziehungsreichtum, der in Rainer Maria Rilkes beiden Künstlergedichten «Der Berg» und «Der Hund», veröffentlicht in den «Neuen Gedichten» des Jahres 1908, zu finden ist, hat der niederländische Germanist Herman Meyer in seiner Studie «Rilkes Cézanne-Erlebnis» behandelt. Sigmund Freud entwickelte mit zunehmendem Alter eine Hundeliebe; seit 1925 begleitete Schäferhund «Wolf» seine Tochter Anna zum Schutz während ihrer abendlichen Spaziergänge. Thomas Manns Erzählung «Herr und Hund. Ein Idyll», erschienen 1919, zeigt ein erheiterndes Einverständnis zwischen beiden, eingebettet in eine bürgerliche Friedenszeit ohne beunruhigende Ereignisse. Der «Herr» vermeidet in dieser Idylle «knifflige Fragen

des Stammbaumes und der Ahnenprobe» seines Hundes «Bauschan», dessen Makel des Körperbaus auf eine Mischrasse weist, indem er sich beziehungsweise «mit zarter Humanität» verhält. Thomas Manns Verhältnis zum Hühnerhund-Bastard gereicht seiner Intention von Natur und «Humanität» zur Ehre, die aus emanzipatorischem Willen die Absage gegen dekadente Moral- und Wertvorstellungen konkretisiert.

Soziale Schlussfolgerungen aus dem «Widerstreit zwischen bedeutender Reflexion und objektivem Schauen» (Herman Meyer) – hier allerdings als Prämisse künstlerischer Leistung – können darüber hinaus ein maßgebliches Verhalten als Prägung politischer Interessen und mentaler Totalgesinnung erhellen, die mit dem «Verein für deutsche Schäferhunde» im Jahr 1899 einen ersten organisatorischen Höhepunkt erreicht hatte. In der «Rassenhygiene» bzw. «Auslese und Züchtung» wurden Kriterien normiert, die dem Vereinsgründer Max von Stephanitz-Grafrath seit Ernst Haeckels «Natürlicher Schöpfungsgeschichte» aus dem Jahre 1869 für Mensch und Hund gleichermaßen geläufig waren: Vererbungsthesen Charles Darwins wurden von Ernst Haeckel (1834–1919), Alfred Ploetz (1860–1940) und Wilhelm Schallmayer (1857–1919) vom Tierreich auf die Menschheit übertragen. Der russische Physiologe Iwan P. Pawlow (1849–1936) unternahm umfangreiche Experimente mit hungrigen Zwingerhunden, um daraus um 1900 eine systematische Theorie des Verhaltens am Beispiel des «Übertiers» (Benjamin Bühler/Stefan Rieger) zu erstellen. Pawlow gelang der experimentelle Nachweis einer klassischen Konditionierung, der beim wiederholten Einbringen des Futters den optischen Reiz-Zusammenhang von Speichelsekretion und Verdauung, den «konditionalen Stimulus» bzw. Reflex zwischen konditionalem Reiz und konditionaler Reaktion bewies. Dieses Experiment lieferte Beispiele sog. «Assoziationen» resp. Sonderformen des kontrollierten Assoziierens, die in Lernexperimenten nachwirkten: Optische Reize lösten bei zutraulichen Versuchshunden eine nahezu elliptisch bestimmte Polarität bis zur «Konvergenz» aus – Bellen, Beißen, Erregbarkeit, Nahrungsverweigerung und Kreislaufstörungen waren die Ergebnisse eines Zusammenbruchs. Inhumane «Reduktionsfaktoren» schufen Vorbilder, mit denen sie Programme konditionierten, die «neue Menschen» im ideologischen Klassen- und Rassenstaat determinieren sollten. Das waren radikale Indoktrinationen unter Missbrauch von Fitness und genetischer Bürde, Selektion und Artbildung sowie Züchtung und Lebensdrill.

«Repräsentation durch Hunde» sei in der Moderne ein «*weites Feld*», bemerkte sachkundig Wolfgang Wippermann, denn die «herrische Hundehaltung» hätte es beispielsweise «in allen sozialen Schichten» gegeben. Psy-

choanalytiker und Sozialphilosoph Erich Fromm (1900–1980) sprach 1964 vom «moralischen Bankrott des Westens», der mit dem Ersten Weltkrieg begonnen habe. Er stellte auch die vom Zweifel getragene Frage nach den «sozusagen zwei menschlichen Rassen», die «der Wölfe und die der Schafe». Unsicher hatte er Chaos und Ordnung vor Augen und fragte: «Ist der Mensch vielleicht sowohl Wolf als auch Schaf – oder ist er weder Wolf noch Schaf?» Vorausschauend hatte Filippo Tommaso Marinetti (1876–1944) in seinem «Gründungsmanifest des Futurischen» von 1909 ganz prägnant Gewalt und Krieg verherrlicht als «einzige Hygiene der Welt». Im Lobpreis der «angriffslustigen Bewegung», gleichsam «auf dem äußersten Vorgebirge der Jahrhunderte» stehend, meinte Marinetti unverhohlen, dass «zwischen der nekrophilen Lebensverachtung und der Bewunderung der Geschwindigkeit und alles Mechanischen eine innere Affinität» bestehe. Schönheit gebe es nur noch im Kampf.

Berühmt-berüchtigt ist die Rede des SS-Reichsführers Heinrich Himmler (1900–1945) anlässlich der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943, als er «russische Weiber», die in der Rolle als «Skla-ven für unsere Kultur» den Bau von Panzergräben ausführen sollten, mit «Menschentieren» verglich. Ein weiteres abstoßendes Höchstmaß von Anmaßung aus den Verlautbarungen dieses «Herrenmenschen» hieß, «wir Deutschen» hätten als «einzige auf der Welt eine anständige Einstellung zum Tier». Sozialdarwinistische Antriebskräfte dieser Willkür hatten moralische Wege seiner Destruktionsmission radikalisiert: Der streng katholisch erzogene Himmler, Sohn eines Oberstudiendirektors, war seit 1919 Mitglied der «Deutschen Gesellschaft für Züchtungskunde». Nach 1933 trat er in der SS-Kultstätte «Wewelsburg» als ein Anhänger «okkultistischer» Riten auf, glaubte an die Wiedergeburt und an seine Reinkarnation in der Gestalt Heinrichs I. Hitlers «Mystiker» inszenierte einen abstrusen Mummenschanz und machte kein Hehl daraus, was seine SS-Führerschaft auszeichnete und wogegen er vorgehen wollte.

Vor Beginn des Russlandfeldzuges im Jahre 1941 hielt er vor SS-Angehörigen in der Wewelsburg eine Rede, in der er die Zahl von dreißig Millionen slawischer Menschen nannte, die vernichtet werden müssten. Gegen die universale Wirkung des Christentums, eine im Wesentlichen Nation und Rasse moralisch zivilisierende Kraft, handelte er in den Kriegsjahren systematisch antikatholisch wie im «Klostersturm» (Annette Mertens) oder im brutalen Einsatz gegen Priesterseminare, Gemeindehäuser, Heime, Erziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten. Außer seiner wissenschaftlichen Ausbildung zum Diplom-Landwirt und einer erfolglosen Berufstätigkeit, die

ihn 1928 kurzweilig als unternehmerischer Hühnerzüchter auswies, hatte er in schwierigen Zeiten nur wenig erreicht. Dagegen begann sein politischer Aufstieg in der wiedergegründeten NSDAP, der er 1925 beitrug. Skrupellos stufte er als inhumaner «Architekt der Endlösung» die Juden in seiner pseudobiologischen Selektionshierarchie an letzter Stelle ein, nämlich graduell nach seinem kulturschöpferischen Zerrbild einer boshaften «Wertigkeit»: Als erste die «Nordische Rasse», die als «hochwertige Rasse» die fälsche, westische, dinarische, ostische und ostbaltische Rasse übertraf, dann die slawischen «Untermenschen», ihnen nachfolgend die Tiere und auf der untersten Stufe die Juden. Rassenhygienische Zuchtziele, die «Missbildungen» und «Rassenabfall» bei schwachen oder «nicht-kämpferischen» Hunden selektierten, beherrschten ebenfalls Max von Stephanitz-Grafraths Weltbild, das sowohl ein kreationistisches «Kontinuitätspostulat von Tier und Mensch» (Ulrich Lüke) als auch eine kulturbanausische Identität von Schöpfungstheologie und Evolutionstheorie mitgeformt hat.

Das seit dem Jungpaläolithikum, genauer seit ca. 35.000 v. Chr. in Europa bekannte Haustier der Menschen, der Hund, durchlief also in seiner erstaunlich kurzen artenreichen Entwicklung «weltbildhafte» Figurationen und dynamische Selektionskarrieren: Seine in europäischen Grabstätten archäologisch früh nachgewiesene Menschennähe wurde in der Nachkriegsliteratur in eine spöttische oder «zynisch-konforme» Politfunktion umgemünzt: Hitlers sechsundvierzigster Geburtstag habe 1935 die Stadt Danzig veranlasst, dem «Führer» auf Veranlassung des Gauleiters Forster den Schäferhund Prinz zu schenken. Ausführlich sei das Thema in Danziger Hundekreisen im Einzelnen anerkennend ausgekostet worden. Ironisch beschreibt Günter Grass in seinem 1963 veröffentlichten Roman «Hundejahre» diese Szene, in der er den Deckrüden Harras mit seinem Besitzer, dem Tischlermeister Friedrich Liebenau und dessen Sohn auftreten lässt. Harras hatte des Führers Schäferhund Prinz gezeugt. Im späteren Vergleich, der den anwesenden Hund des Führers, die Liebenaus und den Schäferhundbesitzer Leeb, dessen Hund gleichfalls zu Harras' Ahnen gehörte, im Jahr 1939 des erzählten Zusammenhangs noch einmal in Zoppot zusammengeführt hat, werden im fachmännischen Diskurs Hundemaße und außerordentliche Rassenmerkmale detailliert und ausgiebig erörtert.

Der «Führer» hatte 1935 – wie der Erzähler den Leser informiert – schon mit seinem persönlichen Foto gedankt. Auf dem Bild war er mit einem Schäferhund vor einem Bergmassiv abgelichtet worden. Eindrucksvoll rundete Hitlers eigenhändige Unterschrift seine Präsentation ab. Dabei habe er im Begleitschreiben zugesichert, dass er Prinz zusammen mit



seinen anderen Hunden halten wolle. Die Karriere des Hofhundes Harras löste sofort schmeichelhafte Fragen an den Sohn des Tischlermeister aus, wie beispielsweise folgende: «Und warum geht es dem kleinen Prinz auf dem Obersalzberg so gut, dass er sich gar nicht mehr nach seiner Hundemama sehnt?» Die einfühlsame Antwort des plötzlich zu Ehren gelangten Sohnes lautete: «Weil unser Führer die Hunde liebt und immer gut ist zu Hunden». Prinzens Wertschätzung im Reich steigerte Wichtigkeit und Bekanntheitsgrad der Danziger Hundehalter, denn «unser Prinz hörte Gesprächen zu und sorgte sich, treu wie ein Hund, um seinen Herrn; denn der Führer bangte um sein Leben». Prinzens Hauptrolle durfte nicht beschädigt werden. Das geschah beispielsweise in Prinzens Gegenwart im Jahre 1934: In Gesprächen auf dem Obersalzberg nach dem Röhm-Putsch, habe der «Präsident des Danziger Senats», Hermann Rauschning, den jungen Prinz fälschlicherweise einen «herrlichen schwarzen Wolfshund» genannt. An der Urteilsfähigkeit des auktorialen Erzählers bestehen keine Zweifel, wenn er einfach behauptet, diese Fehleinschätzung hätte ihm dann später jeder Historiker nachgeplappert.

Nach dem Urteil Wolfgang Wippermanns habe die Romanlektüre bisher keinen «entmythologisierenden» Korrektoreinfluss auf den gängigen «Führermythos» und den Mythos um den «Hund des Führers» gehabt. Bekannt ist die nationalsozialistische Gesetzgebung zum Tierschutz, die 1933 zum populären Verbot von Tierversuchen führte. Hitlers private «Hundeliebe», ein propagandistischer «Teil des Führermythos», spiegelte nach dem Urteil des Historikers Joachim C. Fest aus dem Jahr 1973 menschlich ein pathologisches Abhängigkeitsverhältnis wider, das sich in Hitlers «Autorität», seiner «Aneignungshybris», seinem Starrsinn, seinen Wutanfällen und seiner Wirklichkeitsverneinung insbesondere am «Ende seiner Macht und seines Lebens» ausgewirkt habe. Fest ging es nicht um eine «obskurantische Hitler-Folklore», wie Historiker Thomas Weber am 30. Januar 2013 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» unter dem Thema «Wer war Adolf Hitler?» kurz angerissen hat. Viele Fragen Fests seien unbeantwortet geblieben, so dass die Hoffnung auf eine «Renaissance der historischen Analyse Hitlers» begründet sei, um das «Wechselspiel zwischen Hitler und den Deutschen» noch besser herauszuarbeiten. Will Weber weniger Wirklichkeitsentfremdung und stattdessen eine historisch-kritische Matrix, um primär noch «echtere» qualitative Korrelationen von Hitlers Eigenschaften, Metamorphosen, Polaritätsprofilen, Selbsterfindungen und Radikalisierungsschüben freizulegen? Hitlers literarische Aneignungsmodi, die auch einen Zugang zu seiner «Kunst des Lesens» bieten, hat Joachim C. Fest in



seinem Buch «Das Gesicht des Dritten Reiches» – mit Hinweis auf «Mein Kampf» – formuliert: «Es ist eine Haltung des totalen Vorurteils, die nur ›liest‹, was sie schon besser weiß, nur aufnimmt, wodurch sie sich bestätigt findet, und sich weigert, Widersprüche, die das voreingenommene ›Wissen‹ in Frage stellen, zur Kenntnis zu nehmen». Mit Bildung und Wissen lebte Hitler auf dem Kriegsfuß.

Hitlers Propaganda-Inszenierung als «Biedermann mit Schäferhund» ist sowohl ein NS-Standardmotiv als auch eine «vorgetäuschte» Bildlichkeit, die differenziertes Verstehen in vielerlei Hinsicht verlangt. Ob Literatur und Zoologie problemlösend weiterhelfen können, bleibt eine komplexe Sichtweise flüchtiger Momentaufnahmen. So erschien Hitler wie ein schwerkranker «Schatten» der zuvor personifizierten Hunde-Macht, denn seit Stalingrad hätte sie ihn bis zur Schlussphase des «NS-Untergangs» zum hinfälligen Begleiter «Blondis» degradiert. Die vom Historiker Fest ausgeführte literarisierte Inszenierung gedachter Subtilität, nämlich Hitlers subversives Geführtwerden «an der Seite seines Schäferhundes», pointierte sowohl einen psychologisch dramatisierten, «rapide voranschreitenden Reduktionsprozess» als auch destruierte es unübersehbar alte, personalisierte Sinnpotenziale: Hitler «scheute die großen Auftritte von einst, die Niederlagen zerbrachen mit dem Nimbus auch alle Stilisierungsenergie [...]: müde und mit vorgezogenen Schultern, den einen Fuß nachschleppend, bewegte Hitler sich durch die Szenerie des Hauptquartiers [...], die Augen in dem konturenlosen, teigig wirkenden Gesicht blickten starr und glanzlos, die linke Hand zitterte leicht: ein körperlich verfallender, verbitterter und seinen eigenen Worten zufolge, ein von Melancholien geplagter Mann [...]».

Die Diffusität des Begriffs «Melancholie» – meint Volker Friedrich – zeigt sich beispielsweise in Symptomen wie des Weltschmerzes, der Ich-Abwertung, der Leistungshemmung und Selbstquälerei – kurzum die Verzweiflung als psychodynamische Krankheit. Wie sehr unterscheiden sich jedoch literarische Inszenierungen papierener Figuren von der intensionalen Stimmungswelt historischer Akteure? Wer um eine Immediatantwort nicht verlegen ist, der anerkennt die Nähe von Menschen, deren Worte die historische Zeit der Sprache lebendig zu verbalisieren versuchten. Fests III. Kapitel «Die verlorene Realität» (S. 913 ff.) demaskierte nicht nur Hitlers «Vorstellung seines Übermenschentums», sondern isolierte ihn beziehungsarm und apathisch durch literarisch-historische Desaster-Eindrücke: Nach Stalingrad hätte sich Hitler wie in eine «tiefe Depression versunken» abgeschottet oder hätte «den Blick nach innen gerichtet, an der Seite seines Schäferhundes, einige ziellose Schritte durch das Gelände des

Hauptquartiers» gemacht. Radikalisierten die katastrophalen militärischen Niederlagen bedeutungstragende Verlust-Zeichen des Herrischen, weil in seinem geistigen Gebilde «persona» – in der «Maske» wie in der Persönlichkeit – Grundeigenschaften des Knechtischen in den Wesensphänomenen des Tierischen letztlich die Oberhand gewonnen hätten? Um vom Leid zu sprechen, fehlte Hitler das Sprachvermögen, um Trauerarbeit auszudrücken.

Entgegen Goethes Formulierung, dass das «Individuum est ineffabile», also «unergründlich» ist, konstituieren heutzutage breitgefächerte Persönlichkeitsfaktoren eine Lebensführung. Joachim C. Fest hat die psychologische Prämisse von Hitlers Nervenkrise, einer Belastungsprobe mit zu erwartendem, menschlichen Zusammenbruch, in zukunftsgewisser Perspektive entfaltet. Trat jedoch «in der Reduktion erst sein eigentliches Wesen wieder [!] unverfälscht hervor»? Das mag sein, denn in Wirklichkeit ging es Fest sowohl objektiv um die Analyse und «Überwindung» der Person Hitlers als auch um kollektive Wirklichkeitsprinzipien «einer Lebensform, den Abschied von der privaten Welt und dem kulturellen Typus, der sie lange repräsentiert [!]» hätte. Konsequenter konzentrierte er den fürchterlichen Zusammenbruch Deutschlands auf den schwer begreifbaren, zynischen «Herrenmenschen», der immer seine autodidaktische «Rolle des Retters» gesucht, seine «Mission herausgekehrt und sich als Werkzeug der Vorsehung gesehen» hatte – in seiner unerträglichen Uneinsichtigkeit, Rechthaberei und Parteilichkeit.

Dass das «verbrauchte» Erscheinungsbild des «Führers», nämlich das Scheitern seiner von ihm beanspruchten «Göttlichkeit», «Berufung» und «höheren Erwählung», in seiner Kreatürlichkeit auf den Hund gekommen war, mag machtpsychologisch einerseits zutreffen. Andererseits kommt hinzu, dass Hitler derartige «Huldigungen kaltblütig» (S. 714) geduldet hätte. Das komplettiert eher ein Wesensbild, das keine Rede von Hitlers «Charisma» rechtfertigt. Vielmehr gleicht der begriffliche Aneignungsmodus «Demagogencharisma» neuropsychologisch einer Agnosie, da ihn die «Huldigungen» und die «Volksgemeinschaft» als «Willensmaniak» (Joachim C. Fest) in einem täuschenden «liturgischen Veranstaltungszauber» (S. 579) präsentierten: Hitlers Auftritte hätten sich wie in einer inszeniert-zwanghaften, öffentlich-pejorativen «Verbindung von Gottesdienst und Volksbelustigung» gespiegelt.

Gedanken zu der inszenierten todgeweihten «Tier-Mensch-Identität», die als fiktionale Projektion «absichtlich» die retrospektive Vergegenwärtigung theatralisch hätte steigern können, wurden dreißig Jahre später von Fest in seinem Taschenbuch «Der Untergang» ausdrücklich bestätigt. Hitler

habe nach Auskunft einer Sekretärin in den letzten Wochen des Bunkerda-seins «nur noch über Hunde und Hundedressur, Ernährungsfragen und die Dummheit und Schlechtigkeit der Welt» gesprochen. Was ihn in den letzten Stunden umtrieb, war die Sorge, die Giftampulle könnte nicht schnell und zuverlässig den Tod herbeiführen. Darum hätte Hitler die Wirkung des Giftes an seiner Schäferhündin «Blondi» erproben lassen: Hitler nahm sich am 30. April 1945 das Leben.

In Hitlers Bunkerdasein hatte die Melancholie – in der neurotischen Zuspitzung Joachim C. Fests – in den letzten Momenten der Sprachlosigkeit und Resignation die Auswüchse der moralischen Mentalitäts-Katastrophe als eine die Gesellschaft schon lange infizierende, psychosoziale Krankheit enthüllt: «Auschwitz» demonstrierte nicht nur das «Massenverbrechen» an den Juden, sondern «Auschwitz» war «gleichsam das Fiasko der privaten deutschen Welt und ihrer autistischen Selbstvergessenheit». Philosoph Emmanuel Lévinas' Diagnose erkannte in den «Ausrottungsmaßnahmen» (Joachim C. Fest) ein Ursachengeflecht, dessen «Verbindungsstränge zur Vergangenheit» (Joachim C. Fest) erst den «Tumor im Gedächtnis» in aller Fürchterlichkeit verursacht hätten. Vor diesem Hintergrund demaskierte er nicht nur erschreckende bildungsferne Reduktionsmodi Hitlers, sondern Eigenschaften eines kritikempfindlichen, seelisch-zwanghaften «Aneignungsblenders» oder autodidaktischen «Anerkennungs-Bricoleurs». Seine Zustandsbilder kannten in der «Charisma»-Pathologie der sog. NS-«Religion» und dann in seiner existenziell-persönlichen Untergangssituation weder Wahrheit noch Mitleid und Erbarmen: 1. Im «Untergang» dominierten durchweg desolate Formen der Ausweglosigkeit, verwirrende Konzeptionslosigkeit, innere Verkrampftheit und selbstbezogene Mythologisierung. 2. Schon lange hätte sich Hitler in seiner «Wahnwelt» bewegt, um dann in der «Irrwelt seiner Bunkersysteme» wieder «Elemente einer hinfälligen und selbstbetrügerischen Wirklichkeit» zusammenzubasteln. 3. Die Menschenverachtung, Gefühlskälte, Irrtümer und Trümmer dieses «Bricoleurs», die den «eiskalten» Bankrott seines Lebens frosthart machten, finalisierten Hitlers Vertrauen im Sternenglauben.

Die «Mißachtung der Tatsachen» dramatisierte insofern nicht nur seine Unfähigkeit, sondern auch seine «Abhängigkeit vom Rat bei den Astrologen» – so Fest 1977 im «Gesicht des Dritten Reiches» – bezeugte in «gleichgebliebenen Formeln die trostlose Unbelehrbarkeit». Denn die «Wirklichkeit zu verachten und auszuschalten», fixierte in Fests Hitler-Buch ein Lebensbild haltloser Imperative, so dass er bis zuletzt «mit leeren Händen und gefangen in seiner Gespensterwelt, immer neue Offensiven» geplant

habe: Sein «monströser Wille» verpuffte im Nichts. Reflexionen über Problemfelder von Tradition, Kultur und philosophischem Denken kommen nicht ohne symbolische Strategien aus, wollen sie über den Literalsinn hinaus tiefgründige Einsichten vermitteln. Fehlt im Ansatz die Absicht, Begriffe des Verhängnisvollen, der Zerstörung und des «Todgeweihten» – in ihrem scheinbar mythischen Glanz – zu entmythisieren, dann wird jeder Lösungsversuch zum bloßen Spiel von Reduktionsbegriffen. Worauf richten sich überhaupt Hitlers innere Zuwendungen und seelische Verhältnisse? Hitlers Tier-Mensch-Vergleiche hatten in seinem Buch «Mein Kampf» ausführlich rassistische Absichten und Thesen vorgestellt. Ernst Nolte erinnerte 1973 an den Vergleich Hitlers mit Lebensphasen der Hunde, dass sich der Mensch falsch ernähre, denn sein normales Lebensalter müsste 140 bis 180 Jahre betragen.

Hitlers Erscheinungsbild, das im wahrsten Sinne des Wortes im April 1945 einem äußerst elenden «Hundeleben» hätte ähneln können, bietet sicherlich verschiedene Aspekte einer Interpretation. Jedoch an der historiographischen, literarischen und filmischen Hundeleine scheint Hitler samt der «Führerhündin Blondi» in medialer Akzeptanz eine folkloristisch unsterbliche Rolle zu spielen: Ob die «Geschichte vom unmenschlichen Hundefreund Hitler» (Wolfgang Wippermann) nun dessen empfindungsfähiges Seelen- und Gefühlsleben kognitiv besser erhellt, ist bereits in der wertenden Beziehung zwischen Adjektiv und Substantiv zweifelhaft. Noch haltloser ist ein kulturalistischer Adäquatheitsanspruch, in dem mutmaßliche Bewusstseins-Beurteilungen vom Hund aus auf den Menschen einem «anthropomorphistischen Trugschluss» (Manuel Bremer) gleichen: Dem entspricht Wippermanns Kritik an Joachim C. Fest, repräsentative Hunde-Beispiele würden je nach moralischer Einschätzung eine Vermenschlichung, Verherrlichung oder Dämonisierung des Hundehalters ermöglichen. Wippermanns süffisant umschriebene «subtile Entlastungsstrategie» stilisiert aber weder einen monströsen «Unmenschen» noch tangiert sie die diskursive Erkenntnishöhe moderner Wissenschaftlichkeit, weil sie u.a. auch «Theorien der tierischen Wohlfahrt» und des «Interspeziesnutzenvergleiches» (Manuel Bremer) vernachlässigt.

In der wissenschaftlichen Begrifflichkeit nimmt die religiös-«entkonkretisierte» Indifferenz des «semantischen Reduktionismus», die den «Worthülsen-Konsum» des «semantischen Imperialismus» vorbereitet hat, an quantitativer und qualitativer Effektivität zu. Fähigkeiten eines Bewusstseins, speziell eines Selbst- bzw. Schuldbewusstseins, von Menschen auf Entitäten zu übertragen, systematische Grundlagen für eine Tierethik in

der «Hundeschule» zu schaffen oder einen heterophänomenologisch abgesicherten Einsatz von Analogien, die Menschen besser charakterisieren sollen, sind derzeit noch ungelöste Methodenprobleme der kognitiven Ethologie. Bedeutsam scheint zu sein, dass in der «Wissensordnung *«Mensch-Tier-Verhältnis»*» gegenwärtig «eine aufschlussreiche Verschiebung» mit «folgenreichen Transformationen [!]» (Günter Abel) stattfindet. Reicht die evolutionäre Psychologie schon aus für eine sog. «zoologische Wende», deren Theoretiker der Machbarkeit darin eine «neue philosophische Anthropologie auf biologischer Grundlage sehen» (Ferdinand Fellmann)?

Die Richterin Ilse Bechthold forderte in der «Frankfurter Rundschau» vom 3. Januar 1998 einen Rechtsschutz für Tiere. Im interdisziplinären Aufwertungsprozess der Tiere fragten Heidelberger Geistes- und Naturwissenschaftler im Jahre 2007 nach Tierrechten. Ihre Formulierung ist «unverzichtbar notwendig», einfach schon «als Sicherung gegen uns selbst» (Hans Kessler). «Sprachliche» und «begriffliche» Auswertungen des «tierischen Leidens bzw. Vergnügens» bleiben semantisch hochkomplex, weil in den Studien die Tiere selbst ««gefragt»» (Manuel Bremer) werden müssten. Reaktionen der Tiere können beispielsweise auf freie Entscheidungen zurückgehen, die wiederum auf verschiedenen Labor-Optionen beruhen. Da also Hund und Mensch «*nicht* in der selben Welt» leben, folgert Manuel Bremer: «Die Simulation/Einfühlung in die Welt des Hundes birgt die große Gefahr, gerade nicht von unseren Begriffsrahmen absehen zu können, und sich so in zu stark anthropomorphisierenden Redeweisen zu verstricken». Die auf Martin Heidegger (1889–1976) zurückgehende «Weltarmut des Tieres» überspitzt seine grundsätzliche Ansicht, «daß wir uns in das Tier versetzen», denn nach Heidegger bleibt der «Seinscharakter von aller Vorhandenheit unterschieden» oder – wegen einer anderen «Dimension der Sprache» – das «Wesen des Hundes» (Iris Därmann) nicht erklärbar.

In der mitleidverhindernden Distanz der Sprache gibt es zur Natur des Menschen, zum «humanum», kein tierisches Äquivalent: Zaudern ist zuweilen eine Tugend. Das Ich-Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein des zaudernden Menschen ist reflexiv und begrifflich selbstverständlich. Führte nicht die systematische Vermenschlichung, die Georg John Romanes (1848–1894) seinen Untersuchungen beilegte, zu Beschreibungen tierlichen Verhaltens, die am Beispiel seines Hundes – so Volker Sommer – heute reichlich bizarr anmuten? Das «Liebäugeln mit dem «Mentalismus»» (Volker Sommer) sollte sich nach Ansicht der Psychologin Margaret Floy Washburn (1871–1939) vornehmlich auf die Wahl beschränken, die von der «am wenigsten komplexe[n] Interpretation» ausgeht. Volker Sommer

folgt dem Göttinger Anthropologen Christian Vogel (geb. 1933), denn dieser schränkte in seiner Argumentation «reine» Vernunftansprüche ethischer Ideale ein, wenn bessere moralische Verhaltenskenntnisse dazu führten, sie vom hohen Sockel zu stürzen, um die Chancen einer konkreten «praktizierten Moralität» zu erhöhen. Verhaltenswissenschaftlich ermittelte Handlungsnormen hätten «keinen Sinn», in dem ein «falsches Naturbild» vorherrsche, das ««ausdrücklich mit einem falschen Menschenbild gekoppelt» sei. Außerhalb des anthropologischen Zirkels sieht Hans-Peter Krüger zukünftig ständige Neuanfänge, denn im Ganzen seiner Lebensführung präsupponiere der Mensch «etwas *anderes als sich*, als den ihm bereits bekannten Menschen». Was den Menschen in der Moderne als «allgemein verbindlich entdeckt» und ermöglicht habe, sei das «*zivilisatorische Institut der Personalität*». Krüger kommt zu dem Schluss: «Personen können die ihnen wesentlichen Verhaltensambivalenzen nur in einem Weltraum mit Vordergrund und Hintergrund, der ihre Außen-, Innen- und Mitwelt durchzieht, in geschichtlichen Zeitdifferenzen gestalten.» Die künftigen Primaten auf Erden seien solche, die aus der Zivilisationsgeschichte hervorgehen oder mit ihr scheitern würden.

Das Sozialwesen Mensch ist für seine Entscheidungen bzw. die Folgen seines Handelns moralisch und rechtlich verantwortungsfähig. Gianni Vattimo hat zudem den Fortbestand verborgener kultureller Überlebensspuren bekräftigt, die als «äußerst präzise Modelle» weiterleben, so dass «eine Beziehung von Bewahrung-Verzerrung-Entleerung an die eigene religiöse Vergangenheit gebunden» sei. Wenn er über eine «Rückkehr des Mythos», die «unsere Kultur und unsere Sprache einzufangen» scheine, ernsthaft reflektiere, dann komme darin die «Richtung einer Überwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Irrationalismus» zum Ausdruck. Dadurch werde nach Vattimos Ansicht das «Problem einer erneuten philosophischen Betrachtung der Geschichte» wieder aufgeworfen.

Ungeachtet dessen verspricht das Mittel der exzessiven Dilatation Erfolg, weil Überbetonung und Selbstausslegung der Ähnlichkeiten zwischen menschlichen und tierischen Kulturformen die Durchlässigkeit der Grenzen zum Tierreich steigern. Zoologe und Verhaltensforscher Frans de Waal kritisiert Trends, die nicht nur die Kultur der Tiere aufwerten, sondern gegen die Natur der Menschen ausspielen: Tiere hätten demnach eine Persönlichkeit, würden Kenntnisse besitzen, Verdienste erwerben und ihr «phantasmagorisches» Handeln wäre subjektiv-affektiv. «Hunde» bekommen in der Forschung den Topos eines neuen Geschichtsverständnisses, dessen Zeitlichkeit mit Kontinuität, Ordnung und Fortschritt brechen wür-

de. Immer sind «Begriffe, Urteile und Schlüsse» auf ihre «Tiertauglichkeit» (Reinhard Brandt) hin zu überprüfen. Die an der University of California, Santa Cruz, lehrende Professorin Carla Freccero, die im Internet vom «cynanthrope» oder «dog-man» spricht, warb zusammen mit ihrer Kollegin Donna Harraway 2008 für das Projekt «When Species Meet and Merge: Explorations in Material Figures of Human-Dog Becomings». Längst über eine «osmotische» Grenzziehung hinaus ist das Tier für das literarische Spiel der Selbstbetrachtung die höchste Weihe «Identität» angesagt, wie Buchtitel preisgeben: «Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte» (Jessica Ullrich) oder neuerdings die «Hundenovelle» (Marion Poschmann), eine vermeintlich «unerhörte Begebenheit», in der in selbstreferentieller Wechselseitigkeit der Wahrnehmung Hunde-«Ich» und Welt bzw. Mensch und Landschaft verschmelzen. Die naturalistische Kulturleistung in der Wissenschaft ist in authentisch handelnden Einzelschritten ein raumbezogenes Handeln: Zur Handlung gehört die «methodisch-kulturalistische» Reihenfolge, ein sprachliches Kunstprodukt als zweifach verkoppelter Lösungsweg, der den Handlungsvollzug durch Handlungsbeschreibung «methodisch unhintergebar» (Peter Janich) macht. Diese handlungstheoretischen Erkenntnisse der «Mundwerker» würden die konstruierte «Raumkognition» (Peter Janich) beherrschen, die «Bewältigungsbegriffe» pilotieren, koordinieren und rechtfertigen: «Die Lebensform des *homo sapiens sapiens* ist durch die Transformation [!] biologischer Naturgeschichte in Sozial- und Kulturgeschichte gekennzeichnet» (Dieter Sturma).

Historisch prominente Repräsentations-Hunde hinterließen bisher wenig Archiv-Material. Alte Vergessensverhältnisse scheinen nun außer Kraft zu geraten: Die quantitativ zunehmende «Materialität der schriftlichen Überlieferung» (Katrin Kohl) wird zukünftig in Archiven und Bibliotheken das Magazinwesen bzw. jeden «wertstiftenden Behälter» (Katrin Kohl) durch naturalistische Ausdehnung «sprengen». Folglich wird das prekäre Gleichgewicht der Ordnungssysteme gestört, denn das «Identifizieren tierischer psychischer Zustände» ist gleichermaßen eine Erhebung moralischer Eigenschaften: «(Quasi-)Interessen von Tieren können nur dann moralisch berücksichtigt werden, wenn wir zum einen wissen, welche (Quasi-)Interessen Tiere denn in der gegebenen Situation haben und zum anderen das Ausmaß, die Wichtigkeit dieser tierischen Interessen mit konkurrierenden (Quasi-)Interessen anderer Tiere und menschlichen Interessen vergleichen können» (Manuel Bremer). Heuristisch hatte Joachim C. Fest die Hundebeziehung Hitlers sicherlich ohne «differenzierende Kontrastierung» (Manuel

Bremer) inszeniert, aber seine aufrichtige wie schlichte Frage nach Hitlers historischer Größe hat damit keinesfalls an Bedeutung eingebüßt.

Historisches Material ist in narrativer Wiederaufbereitung immer gut für ein Themengewebe unterhaltsamer Dienstleistungen. Die evolutions-theoretische Verhaltensforschung hat nachgewiesen, wie «lebhaft, sinnvoll und verbreitet Tarnung und Täuschung» (Steffen Dietzsch) in tierischen Interessen regulativ vorhanden sind. Mit ihren Verhaltenszielen arbeitet sie nach eigenen Angaben systematisch an zentralen Fragen, doch der ohne Richtschnur praktizierte «Persönlichkeitsbegriff» kann weder etwas über menschliche Eigenschaften noch etwas über deren evolutionäre Entwicklung aussagen. Hat Hitlers Schäferhündin, die in der «biosozialen Konstellation» mit eigenen und fremden Täuschungen funktional fertig werden musste, etwa ««willentlich»» – und jetzt mit Hinweis auf Dietzsch – doch «gelogen»? Die an intimen Eindrücken interessierte Post-Moderne konzentrierte sich auch auf die bürgerlich-inszenierte Privatsphäre Hitlers mit Schäferhündin oder auf den «hundsgemeinen» Personenkult des «Führers», filmisch überliefert vom Obersalzberg, aus der «Wolfsschanze» oder aus dem Bunker der Reichskanzlei. Diese einerseits vertraute «Verspieltheit» in einem gefährdeten «Innern» des «Berges» entschärfte andererseits in gar keiner Weise den Widerschein des Grauens, weckte aber in der merkantilen Medien-Nachwelt nachhaltige mimetische Produktionsanreize mit profitorientierten Hintergedanken.

Die visualisierte Brutalität des Kriegsgeschehens, die sowohl im «Bunkerinneren» als auch im «Draußen» verschiedene existenzielle Verfallszustände dramatisierte, wird im paradoxalen Wirklichkeitsverhältnis von befehlerisch-operativer «Tiefe» und zerstörerisch-selbstauflösender «Höhe» pseudomythisch, kreationistisch-produktiv und widersinnig-rational wie ein Thema des Weltgerichts «glaubhaft» aufgearbeitet. In dieser symbolistischen Radikalform erscheint eine neuzeitliche Theodizee von Übel und Tod bis zur «Befreiung vom Bösen» in erfahrener Negativität zugespitzt und dramatisiert. Erstarrt ist die Fähigkeit zur Metaphysik und gelähmt das Denken, das sich angesichts des Leidens ohne rechtfertigenden Sinn darbietet. Im inszenierten «Untergang» schockiert eine gnadenlose Vorstellungswelt, weil sie im heterotopen Charakter des ästhetischen Konstruktionsverfahren – fiktional als Film und Literatur – Hitlers künstlich-sicherndes «Höhlendasein» (Joachim C. Fest) durch das real näher rückende Vernichtungswerk des Gegners in seiner Absurdität nachvollziehbar machen will. Hitlers Worte echoten sowohl in der vielschichtigen «Topographie des Terrors» als auch in den Ohren aller nachgeordneten «Führer» wie Men-



schen vernichtende Intensifikatoren: Im Zustand seiner finalen Schwäche demonstrierte er keinen mitleiderregenden Fall.

Ein im Stimmungsbild der Mythisierung produziertes Weltgefühl, das in der Tiefbunkermetapher mitenthalten ist, müsste langsam Widerspruch erzeugen, denn der fiktive Freiräume öffnenden medialen Gestaltungsphantasie sind keine prozeduralen Grenzen der Transparenz gesteckt: Ihre imaginativen «Modell-Konstruktionen», im Buchhandel sofort als konsumorientierte Mythisierungsbeiträge käuflich, leisten für Leser wahlfreie Bewältigungsarbeit oder vermarkten für Zuschauer Wahn und Wirklichkeit. Drei Medienbeispiele, produziert mit einfallsreicher Inszenierung und zweckvollem Casting, veranschaulichen das vom Historiker geprägte Bild wie für einen motivgleichen Zynismus: Daniel Levys Filmkomödie «Mein Führer», die am 9. Januar 2007 erstmals gezeigt wurde, trägt den scherzhaften Untertitel «Die wirklich wahrste Wahrheit über Adolf Hitler». Mit einem Hang zur Lust am Untergang werden Plattheiten in dekorativer Ästhetisierung dargeboten – sie reichen wie in Hitlers Fensterbankszene mit «Blondi» vielleicht für ein sardonisches Lachen.

Die Flüchtlingstragödie «Die Gustloff», die als Fernsehfilm im März 2008 gesendet wurde, handelt von chaotischem Ausgeliefertsein, uniformierter Kaltschnäuzigkeit, Feigheit, Denunziation und Gewalt. Die größte Schiffskatastrophe in der Seefahrtsgeschichte geschieht wenige Monate vor dem militärischen Zusammenbruch Hitler-Deutschlands und nimmt die fiktiven Züge eines kollektiven «Untergang»-Symbols an. Alles Gedachte und Gefühlte wird Gestalt im Kontext der grauenvollen Dramatik zerstörerischer Kriegsmacht – das einstmals stolze KdF-Kreuzfahrtschiff «Wilhelm Gustloff» erscheint durch kinomatographische Einbildungskraft fast wie ein bleiches Entsetzen in mythischer Welterfahrung, der nun ein allegorischer Ausdruck gegeben wird: Das mit Lebenshoffnungen verifizierte «Rettungsschiff» wird in auswegloser Lage zur letzten Fahrt der Todgeweihten. Diese «Mythenproduktion» des historischen Augenblicks nutzt Filmmacher Joseph Vilsmaier, um im Geschehensablauf selbst Erfinder eines «geordneten» Untergangs zu werden. Ausgewertete Materialien, Filmthesen und Figurationen dokumentieren Szenen zynischer Täter-Auftritte, totalitärer Machtstrukturen oder elementarer Überlebensängste, die dem «deutschen Opferdiskurs» den bittersten Beigeschmack hinzufügen.

Die Szenerie ist völlig desolat: Rettungsboote fehlen – Zivilisten, in der Mehrzahl Verwundete, Frauen und Kinder, stören eigentlich, denn nach Ansicht des Marinekommandeurs, eines «Unterführers» mit Schäferhund, behindern sie die zügige Überfahrt der über tausendeinhundert ausge-

bildeten U-Boot-Männer von Gotenhafen nach Kiel, um dringend neue Einsätze durchzuführen. Selektionen der «Kettenhunde» überlassen dem Volkssturm ein paar verschüchterte Halbwüchsige – in der Ferne ertönt Geschützdonner. Parteibonzen feiern während der Fahrt ausgelassen mit Marinehelferinnen den zwölften Jahrestag der «Machtergreifung»; im Radio spricht Hitler, Ärzte versorgen Schwerverletzte und eine Gebärende. Verschlüsselte Funksprüche schaffen Unruhe und ein Sprengstoffverdacht lässt sich nicht erlärten. Auf der Kommandobrücke herrscht zwischen nahezu fünf «Kapitänen» Befehlsnotstand und navigatorische Differenzen erschweren die Kurs-Wahl: Der erwähnte Marinekommandeur der «U-Boot-Lehrdivision», führergläubig und unerschütterter vom Endsieg redend, lässt in zynischer Willkür die Positionslichter ohne Rücksicht auf Tarnvorschriften einschalten. Fehlender Geleitschutz macht nun das beleuchtete Schiff zum perfekten Ziel und fordert geradezu das sowjetische U-Boot zu Torpedoabschüssen heraus. Mehr als neuntausend Menschen ertrinken, unter den 1239 Überlebenden befinden sich sämtliche «Kapitäne». Der an «Blondi» erinnernde Schäferhund wird zuvor vom fanatischen Marinekommandeur per Todesschuss «geopfert». Kann der Film die apokalyptische Symbolkraft des Themas im mimetischen Bild visualisieren? Weder eine filmische Heroisierung noch eine tröstliche Sinnfindung gegen das Vergessen waren beabsichtigt, schon gar nicht eine dekorative Ästhetisierung, die sich angesichts der menschlichen Katastrophe einfach verbietet.

Henryk M. Broder hingegen karikiert in seinem 1998 erschienenen Taschenbuch «Die Irren von Zion», das der Gründung Israels zum fünfzigjährigen Jubiläum gewidmet war, eine aus Amerika eingewanderte jüdische «Tipi-Family» in Israel. Diese besitze einen deutschen Schäferhund «Tagar», dessen Rufname soviel wie «Herausforderung» bedeute, mit einem «Stammbaum, der bis Hitler» zurückgehe. Im Unterschied zu seinem «berühmten Cousin «Blondi»» ließe er sich nicht anfassen und weiche sofort bellend sowie Zähne fletschend vor Besuchern zurück. Die «Tipi-Family» hätte ihn einer russischen Familie abgekauft. Doch «Tagar» würde, wenn er sprechen könnte, wahrscheinlich darum bitten, nach Russland zurückzukehren, damit er wieder ein «echtes Hundeleben» führen dürfte. Für ihn gäbe es keine Grünanlagen – er müsse immer Gassi laufen entlang einem meterhohen Stacheldrahtzaun, der das jüdische Kirjat Arba vom arabischen Hebron trenne. Broder konstruierte eine literarische Paradoxie, deren ironischer Ästhetisierung jedes vordergründige Pathos fremd ist.

Literarisierung und populäre Filme hatten vor fünfzig Jahren, als das Fernsehen im 20. Jahrhundert seinen Siegeszug begann, erneut eine Scheinwelt

mit Heimat, Gemüt und Natur vorgetäuscht. Selbst damals abendfüllende Kinofilme wie «O8/15», gedreht 1954 nach dem Erfolgsroman von Hans Hellmut Kirst, «Der Stern von Afrika» (1957) und die 1958 aufgeführten Filme «Kapitänleutnant Prien», «Hunde, wollt ihr ewig leben» oder «Taiga» waren oft nur als Antikriegsfilme getarnt. Insofern nahmen sie – vielleicht im Ganzen übertrieben – «einen wichtigen Stellenwert bei der psychologischen Vorbereitung für die Remilitarisierung Westdeutschlands ein» (Hermann Glaser). Im Jahre 1964, nachdem Paul Sethe, Ferdinand Fried und Hans Schwab-Felisch eine Bilanz der Ära Adenauer gezogen hatten, sprachen sie vom «großen Film-Fiasko».

Ein schlimmeres Fiasko der «neuen Normalität» steht noch bevor. Nach Aussage des «Spiegel» vom 20. Dezember 2008 wollen amerikanische Filme den Nationalsozialismus wie eine «historische Fototapete» für «Helden vor Hakenkreuzen» ausbeuten, denn die Historie werde in den Dienst ihrer Storys gestellt. Dieser «Dammbruch» gleiche einem Paradigmenwechsel, der «Faschistischen Terror, Konzentrationslager, Judenvernichtung» wie ein Genre der Western behandle, um eine «vermutete Erwartungshaltung der Zuschauer» zu befriedigen: Die «ästhetische Sonderstellung» der einzigartigen NS-Schrecken sei einerseits «mit dieser Instrumentalisierung aufgehoben», andererseits befürchtet die Fachzeitschrift «Variety», das unterhaltsame Begleitmedium der amerikanischen Populärkultur, wegen der «aktuellen Filmflut» würde ein ««Holocaustfilm-Burnout» der Zuschauer» ausbrechen.

## Kapitel 13

# Monstrosität und Funktionsgedächtnis: Absurdität und «Bewältigungspositionen»



## Reizthema «Hitler» und Führers «Haus-Berg»: «Führer»-Bild und Berg-«Bewältigung von unten»

Unbestritten besitzt der aus dem Obdachlosenasyll in Wien zum Reichskanzler in Berlin aufgestiegene «Führer» keine messianische «Exzellenz». Seine absurde Berg-Usurpation, eine Obersalzberg-Bemächtigung von unten, «verklärt» kein Drehen und Deuteln, auch wenn Joachim C. Fest das Urteil gefällt hat, Hitler gehöre zu jenen «Intellektuellen, die, erfüllt von theoretischen Gewissheiten, die Realität aus großer Höhe [!] ihren kategorischen Prinzipien unterwarfen.» Hitlers «verhunzte Größe» (Thomas Mann), ruft weder antike Dimensionen des Mythischen wie in dem Sinnspruch «Männer machten Geschichte» noch Anklänge von Lessings Worten «Alle großen Männer sind bescheiden» wach. Eine filigrane «Entzauberungsarbeit» ist nicht notwendig, stattdessen ist aber eine versachlichende Demythisierung schon lange angebracht. Berge waren dem im süddeutschen Kulturraum aufgewachsenen «Namenskatholiken» Hitler seit seiner Kindheit vertraut; in Flandern, dem «Flachland», war er selbst als Kriegsfreiwilliger und mehrfach verwundeter Meldegänger an der Front ein tapferer Soldat gewesen. Die monströse Kriegserfahrung, Hitlers «gewaltigster Eindruck» (Joachim C. Fest), hatte ihn gewandelt. Bereits im Dezember 1914 erhielt er das Eiserne Kreuz II. Klasse und am 4. August 1918 wurde er als Gefreiter mit dem an Mannschaftsgrade selten verliehenen Eisernen Kreuz I. Klasse ausgezeichnet: Nach den Recherchen von Thomas Weber hatte er das im «Regiment List» dem Vorschlag des jüdischen Regimentsadjutanten Hugo Gutmann zu verdanken gehabt.

Schriftsteller Ernst Toller berichtete später Aussagen eines Bekannten, dem Hitler in den ersten Monaten der Republik in einer Münchener Kaserne begegnet sei. «Damals hätte Hitler erklärt, er sei Sozialdemokrat. Der Mann sei ihm aufgefallen, weil er «so gebildet und geschwollen» dahergeredet hätte, wie einer, der viel Bücher liest und sie nicht verdaut» hat. Hitler hatte noch keine gefestigte Überzeugung und organisatorische Einbindung, veränderte sein Betätigungsfeld aber zugunsten rechtsstehender Parteien. Sein Rednertalent fiel auf, weil es wegen der «pessimistischen Zivilisationskritik» (Joachim C. Fest) öffentliche Wirkung hinterließ. Als «Vertrauensmann» unter dem antimarxistischen Kommando des «Aufklärungsleiters» Hauptmann Karl Mayr, als Kopist antisemitischer «Erkenntnisse» des Diplomingenieurs Gottfried Feder oder als Mayrs Informant, der an politischen Zusammenkünften unter Leitung des Werkzeugschlossers Anton Drexler teilnahm, hatte Hitler seine Kontaktverhältnisse erwei-

tert und opportune Erfahrungen gesammelt. Seit Oktober 1919 trat Hitler als Redner in der von Drexler und dem Sportjournalisten Karl Harrer gegründeten «Deutschen Arbeiter-Partei» (DAP) auf. Hitlers Aufstieg erschien unaufhaltsam: Am 29. Juli konnte Hitler mittlerweile die Führung in der in NSDAP umbenannten Partei erringen. Im Frühjahr 1921 begann Hitler eine enge Zusammenarbeit mit dem General a.D. Erich Ludendorff. Hitler schaffte es, eine «Sturm-Abteilung» (SA) aufzustellen, die für den Schutz der Versammlungen sorgte und politische Gegner niederknüppelte. Die NSDAP wurde seit November 1922 in den meisten Ländern, darunter Preußen, verboten, aber nicht in Bayern. Hitler geriet langsam unter Zugzwang, denn den radikalen Reden mussten «starke» Taten folgen, um seine antidemokratische Gewaltbereitschaft zu unterstreichen. Hatten aber diese «Voraussetzungen eines monströsen Charakters» – wie Joachim C. Fest in einer «Zwischenbetrachtung: Deutsche Katastrophe oder Deutsche Konsequenz» urteilt – etwas mit der Opportunität von «Hitlers Härte» zu tun, indem sie «jenes apolitische, wirklichkeitsfeindliche Weltverhalten» demonstrierte, das zur «intellektuellen Tradition des Landes gehört»?

Nach dem missglückten Münchener Putsch am 9. November 1923 wurde Hitler in dem vom 26. Februar bis 27. März dauernden Prozess am 1. April 1924 zu fünfjähriger Festungshaft verurteilt. In dem Prozess hatte er eine «Starrolle» (Ian Kershaw) gespielt: Richter Georg Neithart war ein «Sympathisant der Nationalisten» (Ian Kershaw) gewesen und hatte aus juristischer Sicht ein skandalöses Urteil gefällt. Ihm zugearbeitet hatte das Plädoyer des Ersten Staatsanwaltes, in dem Hitler, dem «hochbegabten Mann», ein «ehrliches Streben» bescheinigt wurde. Sein «Verdienst» sei darin zu sehen, dass er in dem «unterdrückten und entwaffneten Volk den Glauben an die deutsche Sache» wieder erweckt habe. Hitler sei kein Demagoge, denn vor diesem Vorwurf schütze ihn die «Echtheit seiner Überzeugungen». Solch eine erstaunliche «Akzeptanz» kann Urteile in der Gesellschaft «geländegängig» machen oder schafft «durchgängige» Wege für Lösungsmöglichkeiten: Viele Juristen wahrten in historischer Perspektive das Rechtssystem des Staates, andere standen wie Steigbügelhalter beflissen im Dienst der Macht und reagierten nicht selten als Handlanger von Politik und Ökonomie. Gesetz und Regelkonformität reichten bis zur Einzelfallgerechtigkeit, denn Grenzwächter argumentierten je nach Rechtslage abstrakt, generell und begrenzt und kontrollierbar: Während die Generalisation des Gesetzes Willkür eindämmt und Begrenzung der Kontrolle genügt, selektiert Abstraktion um der Relevanz willen Informationen.

Kurz nach der vorzeitigen Entlassung, zu der die Zubilligung einer Bewährungsfrist verhalf, verließ Hitler die Strafanstalt Landsberg am 20. Dezember 1924. Während der komfortablen Bedingungen der Festungshaft hatte Hitler den ersten Teil der Darstellung seines politisch-geschönten Werdegangs «Mein Kampf. Eine Abrechnung» vollendet, die dann 1925/26 veröffentlicht wurde. Der zweite Teil mit dem Untertitel «Die nationalsozialistische Bewegung» entstand seit 1926 in dem Blockhaus «Kampfhäusl» des «Landhauses Wachenfeld», das auf dem Obersalzberg erweitert und durch den Neubau 1936 in «Berghof» umbenannt wurde. Von «Hitlers Berg» im Berchtesgadener Land, einem usurpierten «Berg von unten», schweifte der Talblick zu dem gegenüber in die Ebene abfallenden «Untersberg», der – nach dem Stichwort «Berchtesgaden» im Brockhaus von 1894 – berühmt geworden ist durch die uralte Sage von Kaiser Karl dem Großen. Von Bergmännlein bedient würde er im Berge die Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches in neuer Herrlichkeit erwarten. Mit großen historischen Persönlichkeiten verknüpften sich im Volke sagenhaft-vergangene Wandermotive und Wesenserwartungen des vorbegrifflichen Sprechens, als würden sie in naher oder ferner Zukunft gebieterisch in den Gang der Geschichte eingreifen: Mythische und endlich-wissbare Zeit evozierten in einem Dunstkreis so etwas wie einen geglaubten Optativ, der allgemeine Zustände und Lebensbedingungen widerspiegelte. Sozialpsychologische, symbolische, kulturelle, wunderbare, märchenhafte und religiöse Wirklichkeitsstrukturen der Mythen, die Auswege weisende Fiktionen bekräftigten, befriedigten insbesondere nach dem Weltkriegsende 1918 intuitiv Identifikationsbedürfnisse der Menschen oder legitimierten nationalistische Verhaltensweisen in einer alle erschütternden Krisensituation. Wie vom «Regie-Impuls» dieser politischen Desintegration ausgelöst wirkte die im November 1919 von Generalfeldmarschall Paul von Hindenburg in die Welt gesetzte Dolchstoßlegende, die Feindbilder zu einer «aggressiven ideologischen Strategie» (Anselm Doering-Manteuffel) bündelte. Ebenso wurde die Wahl Hindenburgs 1925 zum Reichspräsidenten von Wortführern des «Reichsblocks» begeistert gefeiert, indem sie ihm nicht nur «Bismarcksche Eigenschaften» zuschrieben, sondern ihn als einen «Führer von Bismarckschen Format» (Robert Gerwarth) wie im mundgerechten Transformationsklischee hochstilisierten.

Weltgeschichte ist Heilsgeschichte, die sich – so Johann Baptist Metz – als Gleichsetzungsnominativ in der Gemeinsamkeit bewahrt: Ein «lebensnah» vermitteltes christliches Leidensgedächtnis hatte in «Weimar» oft militante Maxime der politischen Geschichts- und Freiheitsthematik in



einer Weise säkularisiert, als würden «Sieger» und «Verlierer», Reiche und Arme oder Mächtige wie Entwurzelte für nationale Hoffnungen, Erwartungen und Leiden gleichermaßen erlösungsbedürftig erschienen. Der Weltkrieg hatte keine Sprachlosigkeit erzeugt, eher eine absurde Wahrnehmung angestachelt, die so erschreckend erschien wie eine emotionale Anschauung ohne Begriff. Mit dem Pathos zur Irrationalität überwogen nicht nur «Differenzverwischungen» zwischen mythischer wie empirischer Wirklichkeit, sondern Mythisches wurde zur besonderen intuitiven Form, die in der selbsterlebten Kommunikation das Vergessen erschwerte. In deutsch-tümelnden «Heldenmythen» durchdrangen sich sagenhafte Überlieferung und individuelle Erinnerung oder sie erwarben lebendige soziale Funktionen. Manches, was nicht mit Begriffen der natürlichen Kausalität erklärbar erschien, behauptete eine Frontstellung gegen den liberalen Westen und kommunistischen Osten, in der «politisch-ideelle Suchbewegungen mit der Vision einer antimodernen Moderne» (Anselm Doering-Manteuffel) zusammenfanden. In der Gegenwart verteidigen viele Historiker aus dem Grunde den fachwissenschaftlichen Standpunkt, dass sich Mythos und Logos heutzutage nicht mehr als geschichtsgestaltende kontinuierliche Kräfte gegenseitig bedingen. Im Methodendiskurs dominieren Exaktheitsnormen, auch wenn Mythos und Logos im Theorie-Modus des Erinnerns und Erzählens eingewoben werden in das rationale «Gewebe der Gegenwart» (Jan Assmann). Ihr methodisches «Vergessensprodukt», das «weltethisch» oder permissiv dem «kompatiblen» Denkmodell statt dem «Prinzip der ontologischen Kontinuität» (Benjamin Uffenheimer) den Vorzug gibt, entzaubert christlich-kulturelle Lebensgrundsätze im Bewusstsein einer wahren Religion oder einer monotheistischen Gesetzesreligion. Entgegen stabilisierenden Grundlagen einer kontinuierlichen «Erinnerung nach vorn» (Johann Baptist Metz) wurde das begrifflich-hermeneutische «Paradigma der Erinnerung» entwertet: Geschichtswissenschaft hat «Geschichte» nicht nur um die «Erinnerung» vieler Potenzen reduziert, sondern den inhärenten Wahrheitsanspruch des Religiösen, Theologischen und Sakralen substituiert.

Im Licht der Wahrheit ist gerade diese These aufrüttelnd, da das traditionelle Bildungsgut «Heilige Berge», die noch der «deutsche Hellenismus» hochschätzte, unter dem schwindenden Einfluss der Kirche, Altphilologie, Geschichte, Typologie und Mythologie erheblich an Wert einbüßte. Das geschah seit dem 19. und 20. Jahrhundert erst relativierend, dann nach 1945 aus bildungspolitischen Gründen, um nach zögerlichen Versuchen durch gesellschaftlich wirkungsvolle «Fortschritte» und Reformen ein «Umdenken» beschleunigen zu können. Gedächtnisschwund, Historisierung,

Rationalisierung und Säkularisierung hatten ursprünglich die aus der Antike kommende Prägung «*Historia vita memoriae*» inzwischen erschüttert, «gebleicht», ausgelaugt oder verdrängt; stattdessen wurden Erkenntnisse des evolutionistischen Kulturprinzips immer mehr zum selektionstrügerischen Abstraktionsmotto des Zukünftigen. Die darin enthaltenen fortschrittsgläubigen Konditionen totaler Vergangenheitsbewältigung diskreditierten auf Dauer die «*Historia magistra vitae*», um dann konsequent auf das Dogma einer neuen diskontinuierlichen «*Historia magistra futuri*» vorzubereiten. Sie lieferte dann antimonotheistische «Faktenwissen-Bausteine», die eine soziokulturell konstruierte «Puppenstube der Sozialisation» (Richard Sennett) von der Bildungsanstalt bürgerlichen Fortschritts bis hin zur remythisierenden «Religion» organisierten.

Dass aber Menschen zur Verständigung nicht nur der Begriffe bedurften, sondern auch des wesenhaften Beispiels aus der Geschichte, war insofern für die Bildung von christlichen Überzeugungen wichtig. Erst das menschliche Glaubensbeispiel des auferstandenen «Christus» verhalf wahrhaftig dazu, den Augenblick symbolisch mit dem ewig-bleibend Gültigen an der Geschichte anthropologisch zu begreifen. Dieses war bis in Goethes Lebenszeit hinein selbstverständlich, obwohl die überlieferte antike Mythologie mit ihren Göttern und Helden auch verschiedene «Wahrheiten» als affirmative Erfahrungsdeutungen aufzufrischen oder anzureichern half. Das erleichterte pantheistische Berg-Deutungen sowohl für eine verschlüsselte Wahrheit als auch für eine nützliche Lehre. Schon Schopenhauers Kultur-Hochmut, der sich im 1819 erschienenen Hauptwerk «*Die Welt als Wille und Vorstellung*» niedergeschlagen hatte, stimmte mit einem aristokratisch-menschenverachtenden Gestus überein. In der Kluft zwischen dem selbstbewussten Gebildeten und der heraufkommenden modernen Massengesellschaft sah er entscheidende Brüche zwischen Kultur und Menschenwelt einerseits sowie Natur und «Berg» bzw. «Geist» (Kunst) andererseits. Nach Schopenhauers Ansicht manifestierten sie sich als «Wahnsinn» oder als Verwandtschaft des Genialen mit dem Wahnsinn, der aus der Perspektive Jochen Schmidts ein «Stück Psychopathologie der Moderne» zu sein scheint. Christian Dietrich Grabbe, der noch den genialen Ausnahmemenschen vergötzte, wurde den Nationalsozialisten nicht nur zum «Propheten des eigenen Führerkults», sondern zum «Gewährsmann des irrational-heroischen Kampfes gegen die verhasste bürgerlich-moderate Gesellschaft» (Jochen Schmidt) mit ihren republikanischen Institutionen.

Sendungsbewusste Großmachtpolitik hatte in der Zeit des Imperialismus in Kaiser Wilhelm II. bereits eine selbstherrliche Figur des sich theatralisch

gebärdenden Dynasten gefunden. Seine Monarchie stimulierte Autoritätsbedürfnisse, die Reichskanzler Bernhard von Bülow für die zukünftige Rolle des deutschen Volkes in dem Bild vom «Hammer oder Amboss» konturiert hat. «Mythengucker» kamen den Wünschen nach Beispielen von Autoritätsbildern entgegen, deren Persönlichkeiten zum einen Macht im Zustand der Stärke verklärten: «Brutale Simplificateure» (Jacob Burckhardt) schufen zum anderen für den politischen Alltag eine Genie- bzw. Helden-Ideologie sowie taugliche Mythenbildungen, Mythenkombinationen oder Mythisierungen. Rückgriff wie Berufung auf dienstbare Denkformen eines traditionellen Mythos legitimierten, integrierten und werteten volksnahe Aufgaben auf, die den eigenen Anspruch des Handelnden im Kontext einer vorbildlich erscheinenden Geschichte auszeichneten. Wahrnehmung und Beteiligtsein einer «Persönlichkeit» sanktionierten seine hervorragende Geltung auf der Folie mythischer Modi und ästhetischer Daseinskräfte. Diese Leitbilder wie 1908 im «mythisierenden Panegyrikus auf Wilhelm II.» (Rudolf Borchardt) faszinierten in ihrer Kontinuität, in ihrer Wirksamkeit und in ihrer Theatralik, weil sie Menschen in ihren Empfindungen, in ihren Ängsten und in ihren Erklärungsnotén konkret-aporetische Auswege verhiessen. Eine derartig sehnsuchtsvolle Diagnose war mehr als rationale Bewältigungsarbeit, um ein Volk, mit «Führbarkeit durchwirkt» (Rudolf Borchardt), auf kampfwillige «Führung» vorzubereiten und einzustimmen. Im Niedergang der Genie-Ideologie behauptete sich das Führer-Erlebnis, weil der Mythos des Kampfes eine Bereitschaft formieren half, die Geführte einem «Führer» einfach folgen ließen. Gerade dieses Hitler-Phänomen, im «Führer»-Bild vom imposanten Aufstieg als Berg-«Bewältigung von unten» eingefangen, hat Joachim C. Fest bis zum Endstadium im Beitrag «Der Untergang» in einer «historischen Skizze» thematisiert und mehrfach ausgelegt. Fest wiederholt den bereits erklärten Sachverhalt nachdrücklich wie in rhetorischer «Stanzform», als habe die absurde «Wirklichkeitsabgewandtheit des deutschen Denkens mitsamt einem hochfahrenden Kulturbegriff» tatsächlich «das Politische verachtet und jedenfalls nicht in sich aufgenommen».

Ende April 1945 personifizierte Hitler im «Führerbunker» mit seiner vermeintlich «unbestrittenen Autorität» den zwiespältigen Eindruck, «als habe die Greisenhaftigkeit der Erscheinung und die sichtbare Anstrengung, mit der er sich durch die Räume schleppte, die Suggestivität seiner Auftritte noch verstärkt» (Joachim C. Fest). In absurder Fehleinschätzung der militärischen Wirklichkeit, in der Überreizung der Affekte und in einem nur schwer entwirrenden «Nebeneinander von Wahnwitz, Aufbegehren und

Ergebung», schildert Joachim C. Fest im «Untergang» die Lagebesprechung vom 25. April 1945. Danach habe Hitler wirklichkeitsfremd dennoch gehofft, dass von außen gesteuerte Differenzen zwischen den Alliierten zur Wende führen könnten. Diese würden dann zur Überzeugung kommen, dass nur er, die Partei und der «heutige deutsche Staat» in der Lage seien, dem «bolschewistischen Koloß Einhalt zu gebieten». Entscheide das Schicksal anders, dann würde er als «ruhmloser Flüchtling vom Parkett der Weltgeschichte» verschwinden. Nach seiner Selbsteinschätzung hätte er es aber «für tausendmal feiger halten, am Obersalzberg einen Selbstmord zu begehen, als hier zu stehen und zu fallen». Gar nicht mythisch gleichgültig war ihm sein Führertum, denn er könne es nicht in der Weise ausüben, dass er sich «irgendwo auf einen Berg setze». Schließlich sei er nicht auf die Welt gekommen, «um einen Berghof allein zu verteidigen».

Wer weiß schon, was Hitlers Mentalität, die Macht der inneren Bilder und seine Perspektivität im Einzelnen sowie seine Gefühlslage und seinen Verhaltenskodex im Ganzen beschäftigt hat? Existenziell haben in den letzten Wochen Eitelkeit, Absurdität und Größenwahn Hitlers morbide Charakterzüge beherrscht; seit den späten Weimarer Jahren, als die Staatskrise gefährliche Ausmaße annahm, hatten sie Hitlers völkisch hochtrabende Gebaren von einem «Dritten Reich» angestachelt, die in einer fanatischen Entfremdung gegenüber allen bürgerlichen Rücksichten und Konventionen triumphierten. Die Diesseitigkeit seiner pseudoreligiösen Wahrnehmungen, die alle seine untergeordneten «Schergen-Heilande» im internen Wett-eifer noch überboten, entstammte dem individuellen «Körper-Gefängnis» seines kriminalisierten Ichs. Diese Monstrosität unterwarf ihn einem extremen Wirklichkeitsverlust und entzog dem Diktator auch jede Möglichkeit zur kritischen Selbsterkenntnis. Widerspruchslos war der mörderische Konstruktionsmechanismus, der die gewaltbereit verfolgte «moralische [!] Transformation» (Michael Burleigh) der Nazis in weltanschaulicher Verblendung garantieren sollte, sowohl eine oberflächliche als auch heillose monströse «Transformations-Bricolage» gewesen. Eventuell verhilft dieser Aspekt zur Versachlichung der Diskussion um Hitlers Personenkult und Persönlichkeit: Seine von ihm und seinen Begleitpersonen inszenierte Gestalt charakterisierte von Anfang an jedenfalls nicht das Bild eines Vertrauens erweckenden «Berg-Führers».

Reichsmarschall Göring blieb es am 23. April 1945 in einem höchst nebensächlichen Auftritt im letzten Obersalzberg-Akt vorbehalten, seinen egozentrischen Anspruch der wahnverpflichteten «Führernachfolge» zu erheben. Es schien, als geschehe das vor einer absurden «Bergdramaturgie»

Berchtesgadens, die allerdings im Berliner Bunker bis ins Unerträgliche widerhallte: Hitler beschuldigte Göring erbost des Hochverrats und wies die SS-Kommandantur des Obersalzbergs an, «Göring mitsamt seinem Stab zu verhaften und in die SS-Kaserne Salzburg zu verbringen». Im befehlshaberischen Verweben an des Wahnes Webstuhl der Zeit begann sich in der Schlusszene endgültig der nichtige Schein einer propagandistischen Bergmythisierung in eine wesenlose Topologie zu verflüchtigen.

## «NS-Charisma-Bricolage» und NS-Monstrosität: Schicksalsergebene Führertreue und gewaltbereiter Konstruktionsenthusiasmus

Traditionelle Glaubensinhalte konstituierten sich auch nicht nur – wie im Werk «Tiefenpsychologie und Exegese» des katholischen Theologen Drewermann – durch eine dort nebenbei angedeutete «biblische Theologie» oder «Patristik», sondern vielmehr bereicherte die Typologie noch das hermeneutische Bild von Personalität und Individualität des Menschlichen. Typologie als Personalität, Personsein oder «Subjektsein vor Gott» (Johann Baptist Metz) unterschied sich darin in seiner inneren gottmenschlichen Korrespondenz konstant von dem mythischen Polymorphismus, der einer polytheistischen Mythologie hätte entsprechen können. In ihr fanden sich im Symbol des Berges vereinigt die Seinsbereiche Himmel, Erde und Unterwelt, die Götter und Menschen miteinander wie in Form einer Weltenachse verbanden. Diesem mythologischen Kulturprinzip des geozentrischen «Weltenberges» als Zentrum des Universums lag die Vorstellung einer religiösen Kosmologie zugrunde. Künstlich erschaffene «Weltenberge», die von Menschenhand erbauten «Pyramiden» in den alten Hochkulturen Asiens, Afrikas und Amerikas, nahmen im Mythos zwischen Erde und Himmel und Unterwelt die «axis mundi» einer posthumen Residenz-Wirklichkeit an, die den Menschen «himmlische» Glaubenseinsichten von Gut und Böse veranschaulichten. Erwähnenswert ist die im 4. und 3. Jahrtausend v. Chr. erfolgte kosmische Berg-Nachbildung der altorientalischen Zikkurat und der babylonischen Stufentürme mit kleinem Hoch-Tempel. Die Zikkurat symbolisierte sieben Planetenhimmel, deren sieben «Stockwerke» der Priester beim Ersteigen mit dem Gipfel des Universums abschloss. Im 3. Jahrtausend v. Chr. der ägyptischen Königgräber handelten ihre «Pyramidentexte» vom königlichen Jenseitsvorrecht des einmaligen «Aufstiegens», einer Besonderheit, die durch Einsatz einer «Himmelsleiter» oder durch «Verwandlung» in einen Falken geschah. Mit dem Himmelsaufstieg des toten Königs, der in das Reich des Vaters, des Sonnengottes, heimkehrte, wurde ihm die himmlische Herrschaft übertragen. Die von 300 v. Chr. bis 800 n. Chr. in Mesoamerika erbauten Stufenpyramiden mit kleinem Hoch-Tempel sind nachweisbar um 1500 n. Chr. im nachklassischen Herrschaftsbereich der jüngeren Mayastaaten und dem aztekischen Kriegskönigtum mit ausgeprägter Beamtenschaft und Priesterhierarchie.

Mythos im allgemeinen Sinn und monotheistische Religion sind nicht das Gleiche, auch wenn es keine christliche Religion ohne Mythos gibt.

Der evangelische Theologe Jörg Lauster betont mit Hinweis auf die Bibel, sie leiste nicht nur «religiöse Erfahrung im Dienst der Ursprungserinnerung», sondern beleuchte vielfältige semasiologische Dimensionen: «Mythos, Poesie und Reflexion, d.h. Erzählung, Dichtung und Denken sind gleichberechtigte Perspektiven der Verarbeitung». Nach den Ausführungen Kurt Hübners, der u.a. die semiologische «Theorie von Roland Barthes» kritisch reflektiert, ist eine «mythenfreie Wirklichkeit» abzulehnen, da Mythisches – was wiederum umstritten ist – nicht von «Religion» zu trennen ist. Einem poetischen Mythos mangelt es zwar an innerer und normativ einheitlicher Ordnung, aber seine erzählten Figurationen stellen eine «Weise der Welterklärung» und eine «Anleitung zum rechten Leben» dar. Ihre wirklichkeitslose Funktionalität, deren Attribute über ein Wunschbild entstanden, ermöglichte ein rationales Aufbauwerk verschiedener Optionen zur Kombination, einer ästhetisch ansprechenden Variabilität und der grenzenlosen Assoziation.

Für moderne Kurfuscher brachen 1933 inszenierte Erfolgszeiten an: Eine «Welt des schönen Scheins» manipulierte NS-Mythen von Menschen für Menschen, in deren täuschender und monströser Verblendungs-«Bricolage» heterogen gemischte Wahrheitsebenen in simpler Wirklichkeitsauffassung eins werden sollten. Diese absurde Verschleierungsfunktion, eine überwältigende Konvergenz in der diffusen Wechselwirkung einer «Transformations-Bricolage» von Persönlichkeit und Politik fasste Walter Ziegler zusammen: «Die seltsame Mischung charismatischer Führerschaft mit einer kaum fassbaren, ganz untheoretischen Weltanschauung, die gegen Bolschewismus, Judentum, das Luxusleben der Reichen und den Vaterlandsverrat agitierte und gleichzeitig hohe Ideale wie Patriotismus, sozialen Ausgleich in der Volksgemeinschaft und Bekenntnis zum Christentum proklamierte, war schwer durchschaubar und machte, weil nicht wenig davon den eigenen Einstellungen entsprach, auch bei Katholiken starken Eindruck.»

Krisenzeiten sind – wie gesagt – auch demagogische Projektionsflächen mythischer Bewältigungsarbeit, da rationale Klärungsversuche für führungsbedürftige Menschen nicht unbedingt ausreichen. Die Zeit nach dem «Ersten Weltkrieg» radikalisierte nicht nur Arbeiter und Erwerbslose. In der Anfangsphase der Weimarer Republik herrschten Befürchtungen, dass Enttäuschungen und die Niedergeschlagenheit der Menschen wirklichkeitsfeindliche Stimmungen bis zu antirepublikanischen Haltungen aufzuheizen vermochten. «Arbeiterräte», Streiks und Revolutionsängste schürten Vorstellungen der Fragilität und Instabilität: Freikorps agierten mit dem Repertoire eingeübter militärischer Tugenden, die dem Zivilleben

entfremdeten Frontsoldaten und Offizieren den Rücken stärkten, sich für oder gegen die neue Ordnung einzusetzen. Demagogische Figuren, die mit ihren Auftritten eine frontnahe Kampfgemeinschaft verherrlichten, beschworen einen Kameradschaftsmythos von gegenseitiger Fürsorge und selbstloser Opferbereitschaft. Gerade sie lockten mit bewältigenden Sinnangeboten, die monströse Lebenserfahrungen ins Allgemeine eines hoffnungsvollen Bildes zu rücken vermochten. Ihre nunmehr nach neuen «Göttern» eifernden Sicherheitsbedürfnisse entwickelten sich von einst himmelwärts schauenden «Sternenguckern» bis zu dem Halt, Sinn und Lösung suchenden Romantizismus von «Mythenguckern».

Die mythisch verklarte Kriegserfahrung politischer Persönlichkeiten vergrößerte zweifellos ihre Respekt einflößenden Auftritte. Denn der emotionale Tatbestand der Kriegsniederlage, die sich nach «Versailles» gegen die vermeintlichen «Novemberverbrecher» bis zur «jüdisch-marxistischen Weltverschwörung» entlud, schürte den kompromisslosen Widerstand gegen die von antinationalen «Schlüsselpersonen» verkörperten einzelnen Ideologien, als würden diese den völligen Zusammenbruch Deutschlands symbolisieren. Aus der Komplexität von Natur, Gesellschaft und Psyche, verdichtet im «Konvergenz»-Verhältnis von Diachronie und Synchronie, entstand der scheinbar neomythische Schmelztiegel einer sich Geltung verschaffenden Sozialreligion. Sie wurde teils von einer irrational-monströsen Gemeinschaftssehnsucht, teils von einer personifizierenden Phantasie nach einem nationalen «Retter» genährt: Eine aggressiv fanatische «Persönlichkeit» wie Hitler, der nach eigenen Worten in seinem Prozess 1924 ein «Zerbrecher des Marxismus» sein wollte, vermochte als «Vorspieler» auszeichnender Mythen zur alles beherrschenden Autorität aufzusteigen. Wie ein vom «Schicksal bestimmter Führer» (Ian Kershaw) hatte er sich der Aufgabe verschrieben, Probleme widerspruchlos zu vereinfachen und den Menschen demagogische Aktionswege vorzuschreiben. Hitler wusste, wovon er sprach und auf welche Weise er seine Macht und sein Handeln aufbauen wollte, wenn er mit schwülstigen Worttiraden seinen Zuspruch der Hörer suchte. In den „Tischgesprächen“ (Henry Picker) sagte er unverblümt, dass «seit urewig nur die Zauberkraft des gesprochenen Wortes» immer «Lawinen religiöser und politischer Art ins Rollen» gebracht hätten. Entscheidend sei die «Brandfackel des unter die Masse geschleuderten Wortes».

Hitlers Persönlichkeit, der ein «verzerrte[r] Wirklichkeitsbegriff der sozial entfremdeten Intellektuellen» (Joachim C. Fest) habituell gewesen sein soll, entlarvte sich im Kreis seiner Mitkämpfer und Zuhörer in mythisierenden Schwärmereien und Spekulationen, in der einfachen «Bri-



colage» biomythischer Wortwahl und in deren polemischen Schein- und Zerrbildern, in denen jeder seinen eigenen Seelenzustand wiederzuerkennen schien. Anfangs der 20er Jahre verkörperte Hitler in München nicht nur eine gehemmte ungepflegte Erscheinung, sondern auch die einer kuriosen, affektgeladenen Persönlichkeit. Obwohl das Abbild eines linkisch erscheinenden «Sonderlings», stimulierte ihn das in den Augen der Zuhörer zum Protagonisten eines mitreißenden Redners, dessen Angstbilder sich im fanatischen Feindbild steigerten. Der völkische «Dichter» Dietrich Eckart (1865–1923), Mitglied der Thule-Gesellschaft und «einer der wenigen Duzfreunde Adolf Hitlers» (Claus-Ekkehard Bärsch), hatte Hitler in der Münchener und Berliner Gesellschaft «wie ein politischer Ziehvater» (Ludolf Herbst) allmählich «hoffähig» gemacht. Schnell hätten sie dann diesem «Exoten» mit seinen teils exzentrischen linkischen teils absonderlich aggressiven Formen Aufmerksamkeit geschenkt: Martin Martynkewicz, der die Kontakte der literarischen Elite zu Nationalsozialisten in den Münchener Salons in Augenschein genommen hat, kommt zu dem Ergebnis: «Der Salon Bruckmann ist ein Skandalon.» Hitler lernte in dieser bunten «Szene» als «Trommler» (Joachim C. Fest) seine später engsten Anhänger kennen. Er hatte übrigens in seinem Buch «Mein Kampf», das mit seinem «Helden» Dietrich Eckart als «Förderer, Mentor und Vaterfigur» (Timothy W. Ryback) endete, dem Thema «Persönlichkeit», ein ganzes Kapitel gewidmet: Sie war sein «entscheidendes Kriterium für eine Führerschaft» (Richard Overly) oder für eine «germanische Führerdemokratie». Abendländische Geschichte war nie ein Spielraum des Berechenbaren: Im Primat von Logos und Mensch oder Glaube und Freiheit, das im Besonderen das Allgemeine vorbilden kann, entsprach der Exzellenz im Großen eine Exzellenz des Menschlichen im Kleinen, die besonders gefordert war in schöpferischen Kompensationen – im politisierten Erscheinungsbild von Persönlichkeit, Charisma und Herrschaft.

Obwohl Hitler «eine so ungebildete, gewöhnliche, mittelmäßig begabte, d. h. nach bürgerlichen Kriterien an sich nicht herausragende Persönlichkeit» (Ludolf Herbst) war, besteht stets ein ungebrochenes Interesse daran, «Hitlers Charisma», dessen Wirkung und «Mission» abermals in der Öffentlichkeit als «Volksfrömmigkeit» und «Heilbringerfunktion» (Stefan Heep) historisch zu «durchleuchten». In den gegebenen Verfassungs- und Beziehungsstrukturen der Weimarer Systemelemente und -probleme, denen ein «charismatischer Transformationsprozess zugeordnet war» (Ludolf Herbst), entstand in den Jahren 1919 bis 1923 die «Geburt einer Legende», denn «ohne einen Charismaträger, eine Persönlichkeit, an

deren übernatürliche Kräfte oder Begnadung die Anhänger glauben, kann sich Charisma nicht konstituieren» (Ludolf Herbst). Wenn das «Charisma» begrifflich in eine scheinbar neutrale «Migrantenfunktion» wechselt, in einen vergegenständlichten «Brückenträger geheiligter wissenschaftlicher Herkunft» (Uwe Pörksen), dann ist zugleich der Terminus «Synergie» wortwörtlich ein plastifiziertes Wortinstrument, das als vernetzter «Pilotierungs-Begriff» den Übergang vom Individuum zur Person, zur Persönlichkeit mit Charisma, plausibel macht und dem historisch agierenden Träger bewusst die Befähigung aufbürdet. Ludolf Herbst operationalisiert die «Regie»-Beziehung zwischen dem «charismatischen Stab» mit «Bekennern» bzw. «Anhängern» und dem begnadeten «Führer», indem sie Hitler, den «Hauptdarsteller und Regisseur», zum «übernatürlichen» und «glaubhaften» Typus stilisiert habe. Dieser Pilotierungsprozess kognitiver Petrifizierung «verbietet» eine Alternative, denn «Pilotage» vermittelt dem Subjekt, dem Ich, in leistungsfähiger Personifizierung nur Leblosigkeit: Alternativlos ist ein «geswitchter» Zustand, in dem es keine Chancen gibt, weil das radikal-dynamische Gedankenkonglomerat des Dritten Reiches alles bis zur «akzidenzlosen Substanz» (Uwe Pörksen) hypostasiert zu haben schien. Das Fackellicht der Rituale erhellte keine einheitlich «geswitchte» Lebenswirklichkeit, als wäre der Widerstandswille, das Bewusstsein, die Zwiespältigkeit und Absurdität in schizophrenen Täuschungsmanövern der Dunkelheit «ausgeschaltet» worden.

Historiker Herbst ist der Auffassung, dass die NSDAP mit Zweckrationalität, Selbststilisierung, Propaganda und «Transformationsbedarf» Hitler als «Charismaträger» inszenierte, dessen «charismatisches Führerkonzept» ihn allerdings im Amt nach 1933, im Rollenwechsel, als «andere Gestalt» gezeigt habe: In Hitlers «synergetischem Charisma» hätten sich Transformationsziele und -erwartungen nicht nur «veralltägtlicht», sondern akkumuliert und revolutioniert. Was die «Theorie» akzidenziell leisten soll, beginnt mit der interdisziplinären Grundlegung, deren spekulative «Transformationen» durch «Methode», «Bricolage» und «Synergie» bis zum Januar 1933 gesteigert werden: Vereinfachende Stereotypen ähneln zuweilen verrätselnden Chiffren, in denen Inneres, Eigentliches und Böses dem spezifizierten Zugriff für Wirklichkeitsentwürfe widerstehen. Verhindert «Hitlers Schlüsselstellung» – eingebunden in die multifunktionale Kombinations-«Bricolage» oder in das «Lego der Plastikwörter» (Uwe Pörksen) von Herrschaft, Persönlichkeit und Charisma – eine «gleichsetzende» Erklärbarkeit aufgrund immenser «Beweislast» (Ludolf Herbst), weil sie weder eine präzise Analyse noch eine erklärende Sprachkraft im «Transformationssystem» der

Interdisziplinarität zu entzerren, zu vermitteln oder zu steigern vermag? Schon Richard Sennett kam zu dem Schluss, dass in Max Webers «Amtscharisma» nur ein «schwacher Widerhall der Leidenschaft, die den Führer umgab», erhalten war. Aber sogleich warnte er: «Solange der Führer lebt, ist die Kraft des Charismas stets zerstörerisch und anarchisch». Sicherlich beruhte Hitlers Popularität auch auf Gegenseitigkeit, nämlich auf den «Dispositionen der Bevölkerung» (Fabian Brändle).

Mit Ausnahme Richard Wagners, der «größten Prophetengestalt» des deutschen Volkes, habe Hitler nach Aussage Joachim C. Fests «keine Vorläufer» gehabt: «Bayreuth», die sog. «Arierburg» des Antisemitismus und Rassenhasses, Winifred Wagners persönliche Verehrung Hitlers und dessen Auftritte in der Wagner-Familie sowie Hitlers vielmalige Besuche von Wagners «Rienzi»-Aufführungen dokumentieren mehr als gelungene bühnenreife Inszenierungen. Im Januar und Februar 1933 fielen die Reichskanzlerwahl des Wagnerianers Hitler und Wagners fünfzigster Todestag fast zusammen: Die Leitkategorien «deutscher Erlöser» und «deutscher Genius» versinnbildlichten fortan den «Führer», den vermeintlichen «Volkstribun» und Kulturerneuerer deutschen Wesens. Zusammen mit Wagners «Rienzi-Ouvertüre» und Wagners Oper «Die Meistersinger von Nürnberg» begann in «heroisch-deutscher» Beschaulichkeit der feierliche Akt des «Nürnberger Reichstags». Diese musikalische Indoktrination mit schwärmerisch wiederkehrenden Leitmotiven mittelalterlichen Bürgerlebens verbrämte bewusste bodenständige «Blut und Boden»-Szenarien sowie Inszenierungen des Festprogramms der «Nürnberger Reichstage» von 1935 bis 1938. Das Orchester drückte das Zeitmaß der Musik so aus, als würde die Textdichtung mit dem Inneren der handelnden Personen übereinstimmen.

Gepeilte «Vorläufer» sind gleichermaßen Parameter historischer Reduktionsmodelle, die jede «nachfolgende» inszenierte Geschichte durch pilotierenden Konstruktionsenthusiasmus «anwendungsorientierter» hätte mitgestalten können. Hätte nicht auch Claus-Ekkehard Bärschs Methode einer «negativen Hermeneutik» eindeutig kritische Vorbehalte und Reaktionen auf seine bewusst-instrumentelle «Anwendung religionspolitologischer Kategorien» verursachen müssen? Sachgemäße Differenzierung und feinsinnige Begrifflichkeit sind notwendig, da Bärsch in Bausch und Bogen die Opportunität des begrifflichen Schlagstocks einsetzt. Wortgewaltig konditioniert er seine «heillose» Rede, das «Kollektivsubjekt» Jude werde zum einen zur satanischen Gegenrasse substantiiert oder es werde zum anderen von Hitler und Rosenberg «im Modus der Konsubstantialität von Satan und Mensch wahrgenommen».

Was jedoch vom totalitären Reinheitswahn im Dritten Reich zu halten ist, scheint eher für inszenierte, willentliche und dumpf-gefühlte Verbindungen zwischen «Rassenwahn und Teufelsglaube» (Wolfgang Wippermann) symptomatisch zu sein. Die Historiographie überliefert und relativiert bisweilen vielfache hermeneutische Aspekte bewusster Wissensbildung. In beispielhafter Erinnerung an aufstachelnde Pogrome vor bzw. während der Kreuzzüge in Regensburg, Worms, Speyer, Mainz, Trier, Köln, Metz, Neuss, Xanten und Prag sowie gemessen an «Luthers rhetorisch-polemische Mittel» des 16. Jahrhunderts wuchs die «Furcht vor einer Kontamination ›heiliger Texte‹» und die «Furcht vor einer Kontamination von Lehre und Glauben». Im mitmenschlichen Miteinander scheinen Konflikte des Investiturstreits, Anklagen des jüdischen Ritualmords, die Entrechtung der Juden bzw. ihre Ausgrenzungspolitik und Ursprünge des Hexenwahns nachzuwirken oder Luthers «‹zeitgenössisch verfügbaren Elemente eines frühneuzeitlichen Antisemitismus>[!]» (Peter Burschel) bis in die Moderne nachzuwirken. Die Polemik sog. blutsmäßiger Wesensfremdheit verschärfte sozialdarwinistische Reinheitsobsessionen, deren Intentionen völkischer Vernichtungspolitik sich in der vermeintlich «sozialrevolutionären», absoluten NS-Rassen-Bricolage gegen Juden, Roma und Sinti manifestierten.

Der römisch-katholische Antijudaismus hatte religiöse Motive. Wagners «mythischer Deutung der Weltgeschichte», so klärte Kurt Hübner ergänzend, ging es hauptsächlich um die «Erlösung vom Göttermythos durch Christus», um die «Wiederherstellung dieses heilen Zustandes» und um die durch Musik im Innern des Menschen subjektiv ausgelöste rauschhafte «Unnahbarkeit einer Traumerscheinung». Diese «Vorstellungen von Gott und Menschen, von Religion und Glauben, von Tod und Verklärung, von Siegen und Niederlage» oder Kunstgenuss und Entsagung verknüpften eine «schlechthin singuläre Verkörperung bestimmter Wesenseigentümlichkeiten dieses Jahrhunderts» (Peter Wapnewski). Was Wagners Welt, kombiniert aus nordischen Mythen und teutonischer Heldenzeit, an Inszenierungsrequisiten eines abstrusen Mummenschanzes lieferte, wurde in die biologische Singularität gesteigert und in der sozialdarwinistischen Bewusstseins-«Bricolage» so zur kollektiven Pluralität zurechtgebogen, als würde in der Person Hitler der «Bricoleur» einer wahrhaften «Volks-gemeinschaft» auftreten. Die NS-Rassenkunde im Schulfach «Biologie» beschwor mit der pseudowissenschaftlichen Rassenlehre ein manipuliertes Hitlerbild, in dem sich – willkürlich, synthetisch, «synergetisch» und essentialistisch – die «dinarische Rasse» mit der «fälischen», «westischen» und «nordischen» Rasse im arischen «Volksblut» als «einendes Band»

zusammengefunden hätte. Mit diesem in der Person Hitlers verkörperten rassistischen Wahnprogramm zerbrach gleichsam eine «Utopie der Klassenversöhnung» (Joachim C. Fest), denn alte Sozialstrukturen und ideologische Klassenschranken wurden gewaltsam aufgebrochen und gezielt bekämpft. Mit der Parole «Sozialismus der Tat» setzte «von oben» eine sozialmechanistische Nivellierung ein, die großenteils die Arbeiterschaft in den nationalsozialistischen «Volkskörper» hineinzwang.

Die ästhetische, musikalische und optische Mystifizierung, die eine pseudoreligiöse Wahrnehmungs-«Bricolage» massenhaft und zwangsweise beherrschen sollte, bestimmte die Gliederungen des NS-Gleichschaltungskults. Diese mythenähnliche Kunstreligion spekulierte nicht nur mit Momenten der monotheistischen Aura des Sakralen, sondern suchte eine kommensurable Bereitschaft für die Empfänglichkeit unbestimmter Gefühle, deren formalpsychologische Gefährlichkeit nicht unterschätzt werden darf. Ihre Unberechenbarkeit sperrte sich gegen alle Interpretationsversuche im Namen einer religiösen Duldsamkeit und vernünftigen Aufklärung, weil einerseits sozialpolitische Mangelstrukturen in Industriekulturen nicht von der Hand zu weisen waren und andererseits sich in ihnen wiederum Symptome persönlicher Schwächen bemerkbar machten, die opportune Selbstüberschätzungen, Schein- und Zerrbilder des Mythischen hervorbrachten.

Seit dem fehlgeschlagenen Putsch von 1923 war Hitler zu der Überzeugung gekommen, «dass man in seiner Person tatsächlich die Bestätigung für seine Behauptung sehen könne, dass große Männer ihren Aufstieg in Gesellschaften in der Krise erlebten» (Richard Overly). Andere Bezeichnungen wie «Kanzler» oder «Präsident», eine Alternative für das Pilotierungs-Wort «Führer», hatte Hitler energisch abgelehnt. Sein Titel «Führer» ist politisch die eigentliche Größenordnung der Gefolgschaft, weil es auf ihn selbst ankommt und die «Volksgemeinschaft» seiner Person «gutgläubig» verpflichtet sein soll: Menschengott «Hitler» ist der «Führergott», die Macht, die alles in sich erfasst und ein unumkehrbares Hoffnungsziel ist. Stimmen empirische Zusammenhänge, dass diese propagandastische Verbundenheit, die «Entkonkretisierung der Religion», in der Bevölkerung freie Räume geschafft hat, mit einem «Charisma der Wissenschaft» (Günter Kehr) überein?

Konflikte zwischen Religion und Wissenschaft, die antike Göttervorstellungen des ewigen Kosmos vom christlichen Glauben eines Anfangs und Endes der Welt unterscheiden, haben theologische Bedeutungen, weil die Welt einen Anfang für die Relation von Gott und Welt braucht. Gerhard Vowinckel, der ein auf Rousseau gründendes soziologisches Schema

bevorzugt, formuliert zwei Voraussetzungen einer individuell zwielichtigen Ethik: Erstens komme in dieser «romantischen Hochschätzung von Primitivität und moralischer Einfalt» ein «Mangel an klarer Bewußtheit» bzw. «Unreflektiertheit» zum Ausdruck, denn das Opfer des Intellekts sei nicht ohne Widerspruch und Selbstbetrug denkbar. Zweitens müsse solch eine Ethik den «Weg der *Gefühlspädagogik*» einschlagen, weil ein «politischer Führer» wie Hitler von der «Summe seiner demagogischen Erfahrungen» ausgehe. So habe er die «Kunst des genialen Führers» darin gesehen, die «verschiedenartigsten Gegner unter einem einheitlichen Feindbild zu vereinigen». Rechtfertigen drittens diese Einschätzungen auch das Urteil Joachim C. Fests, Hitler sei der «Ausnahmefall des Intellektuellen mit praktischem Machtverstand?»

Das informative Buch «Nachbar Hitler. Führerkult und Heimatzerstörung am Obersalzberg» von Ulrich Chaussy lag im Jahr 2005 bereits in fünfter Auflage vor. Überarbeitungen und Aktualisierungen steigerten sich im Jahr 2012 zur siebten Auflage. In allen Auflagen erhält selbst der dem Obersalzberg gegenüberliegende «Untersberg» oder «Wunderberg» einen pseudomythischen Indikatorwert für die Integration einer Parteiclique. Hitlers «Bodenständigkeit», seit 1926 nachweisbar auf dem zwischen 900 bis 1.000 Meter hohen Obersalzberg, vollzog sich im Rahmen einer personenbezogenen Propaganda, in der sich die selektiven Eindrücke bald zur Mythos-Inszenierung «Hitler» zu verdichten begannen. Dass nationalsozialistische Geschichte in Reichsmythos verwandelt werden sollte, konzentrierte die Begründung der totalitären Staatsfunktion auf mythisch opportune Gefolgschaftsmerkmale der Geschichte. Das kam der willkürlichen Nazi-«Bricolage» entgegen, die das synergetische Beispiel der unvergleichbaren Persönlichkeit nunmehr gefühlsbetont instrumentalisierte. Alles geschah nach propagandistischem Gutdünken und in kollektiver Absicherung nach einem prinzipiell populären Inszenierungsmuster, um die Vergangenheit für monströse NS-Zwecke zu mobilisieren: NS-Geschichtsklitterung reglementierte kollektiv wegweisende Ansprüche des Führerkults an seine politische Gegenwart und reduzierte das Individuelle, das auf eine ungewöhnlich erscheinende «Führer»-Gestalt fixiert wurde. Schriftsteller Rudolf Borchardt dramatisierte in einer Bremer Rede des Jahres 1931 das Thema «Führung», indem er den leidenschaftlich mythisierten «Schrei nach dem Führer» artikulierte. Rhetorische Begabung, leidenschaftliche Lautstärke und Zeichen lebhafter Gestikulation zeichneten Hitlers Auftritte aus. Wohl deswegen nötigten Hitlers Halsbeschwerden zum Sprech- und Schauspielunterricht: Während der Belastung durch Wahlkampfreden, genauer datiert auf die

Monate April bis November 1932, übte Hitler fleißig Rednerposen unter Anleitung des Opernsängers Paul Devrient ein. Devrient, eigentlich Paul Stieber-Walter, verhalf ihm innerhalb von 100 Tagen zu einer systematischen Stimmschulung.

Ausstatter der Mythenbildung, die der «Transformations-Bricolage» assistierten, hätten für die Inszenierung des Hitler-Kults wahlweise auf Karl den Großen oder Friedrich Barbarossa zurückgreifen können: Nach Hitlers Tischgesprächen 1941/42 habe Karl der Große, einer der «größten Menschen der Weltgeschichte» es geschafft, die «deutschen Querschädel zueinander zu bringen» (Henry Picker). Dagegen schien sich Kaiser Friedrich Barbarossa für nationalmythische Dienstleistungen besser zu eignen als der «Sizilianer» Friedrich II. Wer allerdings genau wissen wollte, wo der Kaiser Friedrich I. (1147–1190; 1155–1190) nun in der Sagenwelt wirklich residierte, fand ein Wandermotiv und musste sich auf eine größere Zahl konkurrierender «Wohnsitze» einstellen. Die Sage von dem im Kyffhäuser halb schlafenden, halb wachenden Friedenskaiser Friedrich II., der einen Personenwechsel zum Großvater Friedrich I. Barbarossa hin über sich hatte ergehen lassen müssen, ist nach Camilla G. Kaul eine opportune «Verschmelzung der historischen und der sagenhaften Gestalt», nach Norman Cohn im 13. Jahrhundert die Anmaßung einer «Auferstehung», dessen Propaganda-Mythos mit seinen heilserwartungen bis ins 16. Jahrhundert reichte. Vorgebildet wurde dieser Rollentausch in der «Bergentrückung» (Camilla G. Kaul) zuerst im «Volksbüchlein von Kaiser Friedrich» aus dem Jahre 1519, dann vor allem in Rückerts Lied «Barbarossa» von 1817. Das ist alles nichts Neues, doch im «unbestimmten Sehnen» nach einer Einheit von «Kaiser und Reich» entstand im 19. Jahrhundert ein Mythos, der mindestens Erinnerungen an nationale Hoffnungen wachhielt: Barbarossas «Schlaf» und «Wacht» im Berg charakterisierten die historische «Wachsamkeit»-Kulisse gegenüber der Wirklichkeit obwaltender «Schlafmützen»-Politik. Erst Reichsgründer Bismarck, der seiner Gattin im Brief 1870 während der Belagerung von Paris «Bluthund»-Vorwürfe gegen seine Person mitteilte, machte den «Schlafmützen» in dieser Hinsicht vor, wie man ein Kaiserreich in zielstrebigster Weise zusammenschmieden müsste. Dankbar hatte Wilhelm I. daraufhin ihm, dem verdienstvollen Kanzler, den Sachsenwald geschenkt.

Die Mythenforschung der letzten Jahrzehnte hat neue Bewertungsmaßstäbe geliefert, nach denen die Nazis mit klischeehaften Modalitäten aus dem Vergangenen für das Zukünftige gearbeitet haben. Volksbildende Jahrtausendkategorien integrierten, vereinfachten und funktionalisierten so-



wohl absurde Erwartungen als auch alltagsgeschichtliche Denkkonstrukte eines kommunikativ vermittelten Missions- und Geschichtssinns: Ihre entzeitlichte Narrativität, die kein kontingentes Geschehen kannte, reduzierte Geschichte auf eine kollektiv nachvollziehbare, aber nicht unbedingt überprüfbare Mythenwelt. Gleichwohl befriedigte die holzschnittartige Übertragbarkeit einerseits Vorstellungen einer mythischen Vergangenheit, die wiederum die Zukunft des «Dritten Reiches» mit dem plastifizierten «Worthülsen-Programm», einem «Etikettenschwindel» oder einer «Transformations-Bricolage» rechtfertigen konnte. Andererseits haben Wolfgang Hardtwigs Untersuchungen gezeigt, dass gemeinsame Ursprünge, Sinnstiftungen und geschichtliche Ziele, die von realen Kontingenzerfahrungen losgelöst waren, besonders rasch die epochale Akzeptanz weltanschaulicher Orientierungshilfen bekamen. Leicht ließ sich eine Mythenbedürftigkeit kombinieren mit nationalromantischen Tendenzen, die volkstümliche Harmonisierungen befriedigte. Menschenmassen in der Weimarer Republik vermochten dem glanzvollen Bann einer inszenierten «Wiederverzauberung der Welt» (Wolfgang Hardtwig) emotional nur wenig zu widerstehen: Potenzielles des Vergangenen legitimierte die Gegenwart, die ihrerseits im Geist der vermeintlichen Kontinuität Potenzielles im expansiven Gewande freistellte – altes und «neues Mittelalter» schienen eine monströse «Transformations-Bricolage» als Modernität zu rechtfertigen, mit der schließlich im «Tausendjährigen Reich» rassistische Heilserwartungen Hitlers zum Durchbruch kamen.

Mythen brachten häufig die endzeitliche «Sehnsucht einer Nation» mit ihrer Stimmungslage zum Ausdruck. So wurden historische Helden besondere Lieblinge des Volkes, die nach dem Tode in Berge entrückt waren und dort im Gedächtnis der Menschen fortlebten. Allein «Barbarossas Erwachen» hätte jedoch weder transzendente, theologische Grundüberzeugungen noch wirkmächtige Wort-Impulse zu einem an dialogischer Vermittlung gebundenen Bildungsprozess auslösen können: Nur Befehl und Gehorsam oder Appell und Kommando steuerten totalitär organisierte Gemeinschaftserlebnisse. Was zeichnete dann letztlich die Priorität aus, die zur Verherrlichung und Modernität der beiden staufischen Herrscherpersönlichkeiten führte? Eine verbindliche Antwort über das «Dämonische der Persönlichkeit» (Paul Kirn) bleibt zwiespältig und ist nicht zu erwarten, eher der politische Versuch, in ihrer kulturellen Wirksamkeit eine zweckdienliche Synthese der Kaiserherrlichkeit zu behaupten.

Während der «Barbarossa-Mythos» in der christlichen und nationalstaatlichen Mentalitätsordnung vornehmlich Wertorientierungen mit epochaler



Langzeitwirkung konstituierte, die scheinbar vom geschichtlichen Wandel unbeeinflusst geblieben war, half er ehrwürdige Kräfte zu beschwören, mit denen das «Mittelalter als Waffe» (Otto Gerhard Oexle) zum Einsatz kam. Herbert Grundmann interpretierte den «Mythologen» Ernst Kantorowicz, der dem Kreis um Stefan George angehörte, im «Licht» dieser Opportunität: «Heutige Reichshoffnungen klingen wohl in der Schilderung mit». Ähnlich ist in der Weimarer Republik der sog. Modernitätstopos Friedrich II. zu bewerten, denn der «Ewig-Junge» (Ernst Kantorowicz), der «staufische Mensch» mit seinem «stärkeren Herrenbewusstsein» als der «nachstaufische» (Paul Kirn), schien «Weimarer» Tendenzen zu einer «Mythisierung von Vergangenheit» durch «Entzeitlichung der Geschichte» (Wolfgang Hardtwig) auszudrücken. In der Krise des Geschichtsbewusstseins sollte die «Gegenüberstellung von Mythos und Vernunft» (Wolfgang Hardtwig) chaotische Entwicklungen wie mit apotropäischen Kräften beeinflussen. «Bricoleur» Hitler hätte eventuell im «Mythenträger» Friedrich II. ein symbolisches Vorbild der Personifizierung finden können, denn Klaus J. Heinisch charakterisierte ihn als einen «Meister in der Kunst der Verstellung». Mithilfe der Mythisierung waren im historisch-politischen Denken der Weimarer Krisenzeit sicherlich rückwärtsgewandte Indienstnahmen für charismatische Erwartungshaltungen beabsichtigt. «Zurück zu Bismarck» war beispielsweise der nationalkonservative und rechtsradikale Schlachtruf, den Robert Gerwarth für Hitler, dem «Bewahrer *und* Überwinder des Bismarckschen Erbes» als mythisch verklärte Erlöserfigur, in Anschlag gebracht hat: «Je mehr sich Hitler als der neue «Führer» etablieren konnte, desto weniger musste er den Führer-Appeal Bismarcks, der ihm zunächst als Vorbild gedient hatte, als Konkurrenz fürchten und konnte sich von ihm absetzen» (Christoph Nübel). In den ersten Monaten nach der sog. «Machtergreifung» degradierte die taktische «Symbol-Bricolage» Bismarck auf einer Postkarte zum Vorläufer Hitlers. Kaum war die Führerdiktatur nach dem Ermächtigungsgesetz vom 23. März 1933 gefestigt worden, da unterstrich Goebbels anlässlich Bismarcks Geburtstag am 1. April in einer Radioansprache die «Ähnlichkeiten zwischen Hitler und dem Eisernen Kanzler» (Robert Gerwarth). Nach Hitlers Geburtstag am 20. April, zu dem die erwähnte Postkarte mit der aufsteigenden Reihenfolge von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler erschienen war, hatte jedoch die Adaption und Instrumentalisierung des «Bismarck-Mythos» ausgedient.

Durch diesen säkularisierten Messianismus, einer zutiefst propagandistischen Stimmungsmache, die auch jedem antirepublikanischen Kult um Kaiser Friedrich II. geschmeichelt hätte, konnte Karl Ipsen 1942, «im zwei-

ten Jahr der deutsch-italienischen Waffenkameradschaft», den Stauferkaiser »neben Adolf Hitler« als »größte Führergestalt der deutschen Geschichte« ausrufen. »Fanatische Nationalsozialisten« würden übrigens nicht den geringsten Wert darauf legen, der übrigen Welt »Beweise der ›berühmten‹ deutschen Objektivität« liefern zu wollen. Das deutsche Volk habe Friedrich heute verstanden – nun sei er »ganz einer der Unseren geworden«. Ipsers anmaßendes Rasse-Klischee einer »Reinerhaltung des Blutes« würde »Friedrichs Rassegesetze« in des »Führers Werk« erst zur Reinheit »klassischer Erfüllung« bringen. Ein im Dezember 1233 in Syrakus erlassenes »Eheverbot mit Ausländern« hatte verhindern sollen, dass – wie der Erlass aussagt – die »Reinheit des Reiches durch fremde Sitten Schaden erlitt«. Aber Ipser verfügte, das »germanische Genie« habe damit »diese beiden Erwählten des deutschen Volkes über Raum und Zeit eng zueinander« gerückt. Superlativisch und nahezu »konvergent« werden »Leben und Werk« in einer weiteren verlogenen »Zeitraffer-Kontinuität« pseudomythisch hochgejubelt, als sei Friedrich II. der »größte germanische Bauherr des Jahrtausends bis Adolf Hitler«. Der »architektonische« Persönlichkeitsvergleich, mit dem der Westwall, die Autobahnen und die Monumentalbauten einerseits und staufische Burgen und öffentliche Bauten andererseits hochstilisiert werden, finde jetzt eine »befreiende Wirklichkeit« in der »Tatgemeinschaft der Achse«. Der »größte Friederich« sei nunmehr erlöst und in die »deutsche Ewigkeit« eingegangen: »Sein Werk ist gesichert und hat in allem strahlende Erfüllung gefunden durch Adolf Hitler«.

Rückblickend vom Ende der nationalsozialistischen Herrschaft her wird das bösertige und absurde Ausmaß der NS-Mythen-»Bricolage« im »heroisch-pathetischen« Repräsentationsbild des vermeintlich auserwählten Weltzustands »Obersalzberg« noch augenfälliger. Im Jahr 1943 wurde in einer »Barbarossa« Ausstellung zur Geschichte Berchtesgadens auf die Sage Karls des Großen zugunsten der Barbarossa-Sage verzichtet. »Hitlers Berg« wurde wie ein heilbringender »Pilger-Berg« – wie Ulrich Chaussy in seinem Buch ausgeführt hat – mit ideologischem Handlungsziel inszeniert, hochstilisiert und verabsolutiert. Das geschah durch aufzählende Intentionen einer sprachregelnden Steigerung und Gesamtinszenierung mit Konfigurationsfinale, die eine »Bricolage« instrumentalisierter »Berg-Persönlichkeiten« propagandistisch zusammenfügte: »Bergauf und bergab, vom Bauern- zum Berghof, vom Watzmann zum Göll führte uns der Weg der Geschichte über die Hofhaltungen der Kaiser, Könige, Kirche und Fürsten in und am Untersberg hinauf zu dem weißen Haus am Obersalzberg. Berchtesgaden sah in Berges Tiefen und Höhen stets die Führenden in der deut-

schen Geschichte: die sagenhaften Herrscher am Untersberg, die gewaltigen, kunstfrohen Kurfürsten und Erzbischöfe von Salzburg und Köln, die glanzvolle Reihe seiner 47 Pröpste von Eberwein bis Schroffenberg, die jagdliebenden Wittelsbacher und viele Künstler und Politiker des Zweiten Reiches als seine Sommergäste, wie Ranke, Menzel, Bismarck, Moltke und Roon – und dann nach dem Zusammenbruch die Männer des Dritten Reiches, seinen Seher Dietrich Eckart, seinen Wegbereiter und vornehmsten Würdenträger Hermann Göring und – endlich als Krönung einer fast unglaublichen, geschichtlichen Wandlung – den Führer des deutschen Volkes selbst, Adolf Hitler!»

Die «Ausnahmegestalt» Hitler, der die Personifizierung der «Wallfahrten» zum «Obersalzberg» auch Ausdruck verliehen hatte, schien den kategorialen Bereich menschlicher Logik auszuhebeln: In papierener Stillosigkeit zufällig konstruierter Wertschätzung entstand die vermeintliche «Krönung einer fast unglaublichen, geschichtlichen Wandlung» (Ulrich Chaussy), die wie eine kulturschöpferische Mythisierung auf Kosten der Rationalität kostümiert wurde. Von der Mythisierung her war das rassistische Handeln auf Hitlers Willen hin determiniert worden, denn er hatte die «Gefolgschaft» für das Führertum mit «Dienst» und «Erleiden» instrumentalisiert – politisch legitimiert als quasi-naturwüchsiges Gewaltprinzip nach innen und nach außen.

Keine religiös-militante, rassistisch-stereotype oder monströs-affektive «Vorsehung» Hitlers hatte anfangs die Wahl des Obersalzbergs verklären wollen, viel mehr waren primär bewusstes Versteckspiel, Zufall oder Zweckmäßigkeiten im Spiel gewesen. Heimische Berg-Analogien zwischen dem Linzer Freinberg, Hitlers jugendlicher «Ergriffenheits-Stätte» nach Richard Wagners «Rienzi»-Aufführung, und dem Berchtesgardener Obersalzberg, Hitlers später erwähltem «Kultberg», würden vorschnelle Mythisierungen evozieren oder übersteigerte Trugbilder errichten, denn säkular sanktionierte Berg-Geschichten sind nicht wiederholbar: Ja, überzeugender ist der Gedanke, dass eine derartige «Berg-Evokation» im assoziativen Kulissenwechsel extrem verfremdend wirken würde. Ein nicht unmittelbar unter Handlungsdruck stehender gebildeter Mensch hätte sich dauerhaft weder am ubiquitären Einheitsglauben dieses «Bergprogramms» noch an dieser hochstaplerischen «Berg-Bewegung» begeistern können. Weitaus komplizierter müssten Zusammenhänge sein, wenn ein Konstruktionsenthusiasmus Beziehungen zwischen fragwürdigem Denken und verbrecherischen Handlungen berechnet und dabei der Eindruck vorherrscht, dass auch in diesem «Funktionsgewebe» der Denker im Verhältnis zum Täter dringend einer Korrektur bedarf.

## Wissenschaft und literarische «Verwertungskultur»: «Sprachvernutzung» als Realität und Handlung?

Schriftsteller Joachim C. Fest hat als Biograph Hitlers unbewusst die Frage nach den wirkungsvollen Modi der Mythisierung aufgeworfen und Hitler die nahezu wunderbare «Eigenart und hanebüchene Stärke» zugeschrieben, «Literatur in Realität zu verwandeln». Sprachliche Demontage, literarische «Verfremdung» und verwandelnde Weltauslegung, darunter die wissenschaftliche Funktionswelt, bilden ein komplexes Thema, weil Literatur, die einerseits fiktionale Geschichte darstellt und auch funktional selbst zur Geschichte geworden ist, andererseits «sachliches Verantwortungsgefühl» (Max Weber), intellektuellen Romantizismus oder «distanzlose» Machtgier in einer prozessualen «Gesellschaftsgeschichte» wirksam werden lässt. «Literatur» als Allgemeinbegriff ist eine «geistige Lebensform», die Jan Assmann in seiner Studie «Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung» in einer «Sach- und Problemgemeinschaft» leichtfüßig so versteht, dass zwischen dem «wissenschaftlichen und dem literarischen Diskurs» nicht ein «unüberschreitbarer Graben» verlaufen dürfe. Thomas Manns allgemeine «Lehre», die nichtfiktionale Texte einbeziehe, artikuliere einen «Mythos von der Einheit des Menschengesistes», in der die Fremdheitserfahrung nicht «notwendigerweise mit Hass und Abgrenzung einhergehen» müsse. Man könne lernen, das Fremde auch in der Abgrenzung zu achten.

Literatur ist außerordentlich politisch, weil sie zur Kommunikation gehört. Ihre funktionalisierte Wirklichkeit, in der das «Politische auf dem Vergessen des Nicht-Vergessens beruht, diesem «nie formulierten Oxymoron»» (Paul Ricoeur), kann das Produkt eines gefährlich werdenden Gegenteils ihrer selbst werden: Niemals war «Literatur eine Provinz des unbefleckten Geistes» (Stephan Mussil). Fiktional dargestellte Wirklichkeiten provozieren Fragen nach ihren Grenzen zwischen Literatur und Nicht-Literatur. «Sprachvernutzung» ist als Modus des Sprachgebrauchs nicht klar definierbar, denn als «Verwertungskultur» kann sie nicht einfach sprachlich und narrativ verstanden werden, als gehe es allein um Formen oder nur um die Gattung «Erzählung». Nach Max Webers wertrationaler Praxisform – behauptet Stephan Mussil – müssten erzählte Sinnaussagen der Texte invariant sein, weil handlungsbezogene Selbstdefinitionen in gesellschaftlichen Teilsystemen sowohl durch «Äquivalenzen zwischen Textelementen» (Stephan Mussil) als auch wiederholend-rekursiv, verwertungsorientiert oder strategisch mit öffentlichen Machtpositionen begründet werden

können. Verwertungsrationalität erleichtere praktikable Überlagerungen, überwinde damit eine «fremde Selbstbegründung» (Stephan Mussil) und sei handlungstheoretisch in der Opportunität von Wirtschaft, Politik, Kunst, Literatur, Natur- und Geisteswissenschaften austauschbar. Die «Originalität» des Geschehenen wird ohne Dissoziationen von Wahrheit, Wirklichkeit, Raum und Zeit einfach universal, entschlossen und endgültig realisiert. Muss nicht in der Anamnese zum einen zwischen dem subjektiv-emotionalen Augenblick und der situativ nachvollzogenen Mythen-Eindrucksfähigkeit, zum anderen zwischen historisch-konstruierter Mythisierung und narrativ-übergreifender «Handlungszielkompatibilität» (Jörn Rüsen) grundsätzlich unterschieden werden? Immerhin könnte solch ein kulturimmanentes Handlungsmodell Bestandteil einer sprachlichen «Vernutzungsgeschichte» sein, die den Blick auf die elementare Leser-, Publikums- oder Gesellschaftsgeschichte noch stärker als zuvor berücksichtigt.

Methodisch pragmatischer als Joachim C. Fest vertritt Marcus Hahn die Zweckmäßigkeit, dass «jeder Schriftsteller seine Vorläufer *erschafft*». Demzufolge müsse die «Grenze zwischen Faktum und Projektion, zwischen Realität und Literatur» sowie «ihren gegenseitigen Kreditierungen» nicht nur in Frage gestellt, sondern die Literatur auch genauer in den Blick genommen werden, die «Hitler in Realität zu verwandeln suchte»: Monstrosität und Opportunität sind jetzt wie siamesische Zwillinge zu verstehen. Dies alles erinnert nicht nur an eine methodische Gefügigkeit, im radikal literarischen Sinne Jorge Luis Borges' über die veränderliche Bildsamkeit der Vergangenheit oder über Zielsetzungen der Zukunft zu bestimmen, sondern problematisiert in Vielem den «Sündenfall der deutschen Germanistik» (Karl Otto Conrady). Gerade deswegen dürfen – unabhängig vom diffusen Literaturbegriff – einige Fragen nach der «Politik der Traditionsbildung» (Marcus Hahn) weder ausgeklammert noch Einwände gegenüber der Position Hahns unausgesprochen bleiben.

Erstens ist der verifizierende literarische Quellenwert nicht unbedingt authentisch und die dargestellten Wirklichkeiten besitzen für stringente Aussagen nur fiktionalen bzw. metaphorischen Wert. Zweitens ermöglicht die Mythisierung eine irreführende Differenzverwischung von «Realität und Literatur», die dadurch keine direkt übertragbare Praxisrelevanz enthält, weil der «Wirklichkeitsbegriff changiert» (Hans-Jürgen Goertz). Drittens besitzt eine phantastisch-exotische Abenteuerliteratur nur die Opportunität eines poetischen Aussagewerts. Sie kann jedoch keine Interpretationsgrundlage des Vorentwurfs, der «Vorverkündigung» oder der Vorandeutung darbieten, deren Bedingungen der Metamorphose dazu

beitragen würden, Hitlers «zusammengeschustertes» Weltbild als Zitationen von «Mosaikbausteinen» sprachlich zu entlarven oder die Rezeption des Unterhaltungsschrifttums als zeittypische «Erwartungs-Bricolage» vorzustellen. Viertens hatte der «östliche Verschmelzungsraum» – so Paul Fechter 1934 – in der deutschen Geschichte der letzten 1.000 Jahre geopolitisch eine lange Tradition, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erst das Schlagwort vom «deutschen Drang nach Osten» hat entstehen lassen.

Im behandelten Zusammenhang steht Karl Mays bekanntes Werk auf dem Prüfstand, weil es im Urteil Gert Uedings zur «Triebkraft deutscher Geistesgeschichte» geworden sei. Das Urteil gilt auch für eine literaturwissenschaftliche These, die den «Raum» Nordamerikas auf den gespiegelten Leitwert einer nationalsozialistischen Ostraumplanung, auf ein «rückichtsloses megalomanes Projekt» (Werner Köster), reduzierte. Joachim C. Fest war sich fast sicher, dass sich Hitlers Inspirationen, Ambitionen und Lektüreerlebnisse besonders auf Anregungen aus Karl Mays «Geschichten Winnetous und Old Shatterhands» sowie Gustave le Bon's «Psychologie der Massen» und Joseph Arthur de Gobineau's «Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen» beschränkt hätten. Das Gegenteil ist leicht nachweisbar: Beispielsweise inkludierte Hitlers unsystematische Sammlung die «Heilige Schrift», von Miguel de Cervante «Don Quichotte», William Shakespeare's «Werke», Daniel Defoe's «Robinson Crusoe», Harriet Beecher Stowe's «Onkel Toms Hütte», Jonathan Swift's «Gullivers Reisen» oder Henry Ford's «Der internationale Jude. Ein Weltproblem», Madisons Grant's «Der Untergang der großen Rasse», Otto Dickels «Auferstehung des Abendlandes, Oswald Spenglers, «Untergang des Abendlandes» und Paul de Lagardes «Deutsche Schriften». Diese Bücher hatte er teilweise gelesen und mit Randbemerkungen versehen.

Zeitlebens zeigte Hitler eine große Affinität zur antisemitischen Literatur und zu Karl Mays Werken: Seinen Generälen hätte er ebenfalls «als Anregung für die moderne Kriegführung» die Lektüre Karl Mays empfohlen. Im Februar 1942, noch vor dem Höhepunkt des Krieges, hätte sie ihm – das habe Hitler versichert – die «Augen für die Welt» geöffnet. Autodidakt Hitler war ein lernunwilliger Realschüler gewesen, der sich «selektiv» für die Fächer Geographie und Geschichte interessierte, aber den Schulabschluss nicht geschafft hatte. Als eifriger Bücherleser hatte er – allein seine Obersalzberger Bibliothek wurde von Timothy W. Ryback (geb. 1954) auf ca. 16.300 Bände geschätzt – davon die «wenigsten dieser Bücher» gelesen. Norbert Frei mutmaßte das kurz und bündig im Vorwort zu Rybacks Buch. Hitler, der sich seiner Bildungsdefizite

bewusst war, bemühte das intellektuelle und bildungsbürgerliche Renommee der sog. Repräsentationsbibliothek.

Mays Literaturwelt scheint Hitlers globalisierte «Gedankenwelt» beschäftigt zu haben. «Bevorzugter Handlungsschauplatz» in Karl Mays Literatur ist zunächst das «deutsche Territorium», dann folgen die «exotische Fremde» und schließlich die fiktiven Terrains. Noch gründlicher hat Rhetoriker Gert Ueding den «Schein von Authentizität und Plausibilität» untersucht: Der «Wilde Westen» Nordamerikas, der «Vordere Orient» und alle übrigen Schauplätze seien ein «utopisches Nirgendwo». Mays literarischer Eskapismus in Traumräume, die seine panfiktionalistische Sehnsucht nach «Erlösung» von existentiellen Sorgen, psychischen Nöten und hämischen Vorwürfen sowie Intrigen beherrscht haben, durchkreuzt jedoch in der Substanz jegliche kommunikative wie inhumane Inanspruchnahme, wenn sie «nationalsozialistisches Gedankengut unauffällig transportieren soll» (Helga Geyer-Ryan). Völlig unterschiedlich ist die Forschungslage in der Beurteilung, wie die Beziehungen zwischen dem «Dritten Reich» und den USA zu bewerten sind. Auffällige Vorbehalte bis zum Vorwurf der «Schiefelage» kennzeichneten bereits «Hitlers Amerikabild vor der Machtergreifung»: Für Jürgen Peter Schmied ist der «Faktor Amerika» in Hitlers Wahrnehmung «in einigen wichtigen Punkten» ein «Paradebeispiel», aber auch eine «Variable», die des Verfassers unbeanstandete Phraseologie gegenüber Hitlers schrankenlosen autoritären Anstrich ausdrückt. Jürgen P. Schmieds Intellektualisierung ist wenig fachmännisch, wenn er meint, es könne nicht behauptet werden, dass Hitler beabsichtigt habe, «aus Deutschland weitgehend eine Kopie der Vereinigten Staaten zu machen». Stattdessen habe er «Grundprinzipien der amerikanischen Gesellschaft» verabscheut, nicht aber die Verschmelzung der Rassen oder eine Kultursymbiose. Wer so spannungslos argumentiert, kann gar nicht die Gedanken- und Alltagswelt Hitlers neu beleuchten.

Für den ständig Irritationen verursachenden Komplex «Realität und Literatur» oder «Literatur und Wissen» ist übrigens die Beziehung zwischen Aussagen bedeutsam und keineswegs eine Beziehung zwischen Aussage und Wirklichkeit. Marcus Hahn behandelt erstens selbstkritisch den Zeugniswert «literarischer» Belege aus dem Jahr 1912, das den greisen Karl May, Adolf Hitler und die Pazifistin Bertha von Suttner in einem Wiener Saal zusammengeführt hatte. May habe dort am 22. März 1912 seine bekannte Rede mit dem Titel «Empor ins Reich der Edelmenschen» gehalten. Zweitens weist Hahn 1932/33 auf den Obersalzberg hin, der «mythengemäß» als eine «implantierte Erinnerung» erscheint, und «produziert»



dann wiederum daraus auf vorwiegend schwammiger Quellengrundlage von Speers «Tagebüchern», Hitlers «Monologen», Hitlers «Zweitem Buch» aus dem Jahr 1928 zusammen mit der Karl May-Rezeption bzw. den Veröffentlichungen der Karl-May-Gesellschaft eine stereotype Raummetapher und wirklichkeitsfremde Spiegelmeterapher: In monströsen «Teilbereichen» würden sie den «Holocaust», die absurde Versklavung der slawischen Völker und Hitlers Nachkriegspläne wie im «dämonisierten <Raum>» (Werner Köster) widerspiegeln. Mit einem preziösen Kunstgriff, der «die» historische Wahrheit ungebrochen zur Erscheinung bringen soll, verknüpft Hahn disparate Situationen geschichtlicher Zeit, um im «unparteiischen Spiegel» die erzählte Wirklichkeit neu zu sehen. Schriftsteller Klaus Mann hatte schon 28 Jahre nach dem Tod von Karl May unterstellt, Hitlers Rezeption der «Karl May'schen Siegererzählungen» sei eine Kongenialität dessen, was May «an Brutalität und Heuchelei auf Seiten seiner Helden erzählte» (Ottmar Fuchs). Sie hätten die ««größten Gräueltaten mit reinem Gewissen» gegenüber «rassisch minderwertigen» Menschen für ganz selbstverständlich» gehalten und die «eigene Grausamkeit als gut und edel hingestellt». Ottmar Fuchs widerspricht jedoch entschieden und beurteilt May «seiner Zeit gegenüber kultursensibler» bzw. «hochproblematisch, sowohl aus theologischer wie auch aus sozialanthropologischer Perspektive». Statt «ökonomischer Berechenbarkeit und der Rationalisierung vieler Lebensbereiche» besitze May eine «bestimmte Phantasie», um mit ihr die «Vordergründigkeit» zu durchbrechen, weil er hinter der empirischen Wirklichkeit immer eine «andere verborgene Gegenwirklichkeit» vermutet habe.

Ottmar Fuchs ist auf seine Art ein Gegenspieler Marcus Hahns, weil der innere und äußere Mensch zum «Verwertungs- und «Vernutzungskonstrukt» eines mythischen Menschen wird, dem die fiktive Innerlichkeit als ideelle Innerlichkeit seines Ich fremd bleibt. Fiktionale Subjektivität und Mythos sind nicht nur identisch, sondern Mays mythische Wirklichkeit konstituiert auch die Heterogenität Amerikas als vorzivilisatorische Eigenexistenz. Literarisch «Vorgestelltes», Vorwissen und die «absichtliche Projektion» werden trotz der ästhetischen Differenz narrativ und psychologisch nivelliert, um Personen und Begebenheiten im Sinne früherer Konstellationen mit noch kommenden – allerdings ohne Zeitunterschiede – «aneignen» und etikettieren zu können. Der Wechsel des Subjekts, die persönlichen Eigenschaften, die Charaktere und die Ideenassoziationen gestalten einen «Neuen Menschen». Aufgrund der vagen methodischen Bedingungen, die an die Scheinrealität des Spiegeltopos in den Realismustheorien des 19. Jahrhunderts erinnern, stülpt Marcus Hahn Osteuropa



ästhetisch, perspektivisch und pragmatisch ein «wirkliches» wie «wahres» Amerika-Bild über, dass «Deutschland industriell-militärisch einholen, aber auch rassistisch «korrigieren» sollte». Geschichte sollte aber in den Händen des Historikers keine «Beutekunst» sein: «Es ist die historische Wahrheit, die die Kompatibilität der Geschichtsdarstellungen garantiert» (Ludger Jansen).

Beide Toposanteile, Spiegel und Abgebildetes, spiegeln nur scheinbar die gesamte Spannweite geistigen Vorwissens in der Abstraktion wider, weil es nicht stimmt, dass der Welt «so etwas wie ein Weltbild eingeschrieben» (Jürgen Habermas) wäre. Der abstrakte Autor, der sog. «Kreditgeber» Karl May, ist vom textinternen Erzähler zu unterscheiden. Die «Logik geopolitischer Spiegelung» von Texten zwischen Deutschland und Amerika hat eindeutig May vom kommunikativen Vermittler zum exzeptionellen Ratgeber Hitlers umgemünzt, instrumentalisiert und rassistisch zur «Blutsbrüderschaft» verpflichtet. Solch «wahre» Kunstwelten des «Raumes» können nicht moralisch bewertet werden durch eine affine Abbildung, analoge Aneignungsrhetorik oder «geopolitische Spiegelungsfigur»: Monströse Spiegelungslogik, mit der Sein und Text, Verstehen und Erinnern oder Denken und Sprache der Subjekte scheinbar ein für allemal als Weltbild fest eingeschrieben ist, macht weder zeitgebundene unterschiedliche Lebenssituationen noch absolut gesetzte Fixierungen deckungsgleich. Denn Kommunikation, die den Historiker als Autor mit seinen Lesern realisiert, gehört einfach zur empirischen Welterfahrung. Denken und Sprache eröffnen zu verschiedenen Zeiten in lernfähigen Subjekten somit neue Wirklichkeiten, Zugänge und Alternativen. Das «Subjekt *für den Anderen*» (Emmanuel Lévinas) ist danach – wie im Einführungskapitel erwähnt – ein Wesen des «Menschseins vom Anderen her»: Das Wechselverhältnis von «Sagen und Gesagtem» («Dire et Dit») ist im Denken Lévinas' entscheidend, denn diese «Transformation des Bewusstseins», so in der Einleitung Ludwig Wenzler zu Emmanuel Lévinas' Werk «Humanismus des anderen Menschen», muss «vielmehr erlitten werden, indem sich der Denkende den Leiden der Menschen aussetzt». Diese «neue Weise der Rationalität» pilotiert dann eine «Identität», Humanität, Revision, Akzeptanz oder einen Widerstand.

Als sei der utopische Literalsinn der Texte gleich, lautet Marcus Hahns Prämisse: «Die verquere Logik Hitlers, alle historischen Leistungen auf einen «arischen» Bluteinschlag zurückzuführen, ist auf ihre Weise eine konsequente Lektüre Karl Mays». Rechtfertigen jedoch vermeintlich blutsverwandte Analogien zwischen Karl May und Adolf Hitler soziokulturelle Gleichheitspostulate oder grausame Gewaltmuster, die mithilfe einer gene-

rationsspezifischen Modell-Annahme den Begriff «Persönlichkeit» logisch wie sprachlich-schematisch auf ein «Spiegelbild» und auf einen «Parallelcharakter» verkürzen? Mays authentischer und literarischer «Leidenssspiegel» ist weder ein judenfeindlicher Prüfstein noch konturiert er eine Physiognomie des Bösen zur Präfigurierung Hitlers. Das «Spiegelbild» erschafft dagegen ein vereinheitlichtes Muster-Bild, das «Ich» und «Objekt» wie ein digitales System der semiotischen «Setzung-Trennung-Identifizierung» erfasst: ««Raumintuition»» findet man wieder in «Kernpunkten des Bedeutens» wie im «Zeichen und im Satz» (Julia Kristeva). Der distanzierte und kritische Leser weiß zu differenzieren, denn Hitlers Urheberchaft, die mitleidslose Gegenkraft zur Moral, wird in Menschen nicht nur welterschließende Impulse der Reflexion auslösen, sondern in ihrer weit verästelten Verstrickung Formen der subjektiven Stellungnahme wecken.

Erkenntnistheoretisch sind faktische Entstehungsbedingungen absoluter Negativität aus Positivität – das gilt vice versa – keinesfalls transparent, konstruierbar oder rekonstruierbar. Im schlichten anthropomorphischen Personbegriff ist nach Mays vagen Vorstellungen ein «guter Deutscher» und «guter Christ» selbstverständlich ein «guter Mensch», ein «Edelmensch», der Wege aus der «Tiefe» in die «Höhe» sucht. In Wiederholungen unterschiedlicher Konstellationen triumphiert das Gute immer über das Böse; dieses variantenreiche Schwarz-Weiß-Schema bleibt ebenso erhalten wie das räumliche Wechselspiel von Bergen und Flachland, «zwischen unten und oben, [...], zwischen heilender unheiliger Religion, so dass sein «revolutionäres» Potenzial auf diese Weise in den Menschen Wurzeln fassen kann, wenn sie es wollen» (Ottmar Fuchs). In futurischer Orientierung handeln Mays Abenteuer von Freiheit und Kampf, von Freunden und Feinden oder von Plan und Verwirklichung.

Pauschal spricht Hahn von begrifflichen wie dinglichen «Schulden Hitlers bei Karl May». Beide Sphären, deren Spannungsbogen Hitler und May vereinnahmt, werden «nahtlos verbunden. Die Folge: man hält das Wort für die Sache» (Uwe Pörksen). Diese spekulative «Verbindung» zwischen dem Herkunftsbereich «May» und dem Anwendungsbereich «Hitler» entstellt die «Übertragung» durch Differenzverwischung der Autorintention. «Kolonisierte» Verfremdungen, deren wissenschaftlichen Daten-Modelle ethisch den Bereich der Verantwortungslosigkeit tangieren, können dem modernen Leser keinen mythischen «Bergspiegel» anbieten, aus dem alles abzulesen ist. «Einheitswissenschaftlich» vertritt Claude Lévi-Strauss in «Mythos und Bedeutung» allerdings die Ansicht, dass heutzutage die «(Kognitions)-Wissenschaft» sinnliche Erfahrungen erklärt, die

im mythischen Denken eine zentrale Rolle spielen. Mithilfe des «wilden Denkens», das ursprünglich wie ein «Bricolage-Denken» erscheint, vollziehe sich in strukturalistischer Betrachtungsweise eine Annäherung zwischen der wissenschaftlichen und mythischen Kultur: Sie hebe die Entfremdung vom Leben auf und überwinde die Subjekt-Objekt-Trennung als Gespaltenheit des modernen Menschen.

Vermeintlich «wirklichkeitsrelevante» Literatur wird zum «axiomatischen» Gaukelspiel der kollektiven, moralischen und sozialen Wirklichkeitserwartungen, die beispielsweise schon in der frühen Erzählung Mays «Im ›wilden Westen‹ Nordamerika's» (1883) sowohl den Raum des arisierten «Westen Amerikas» mit Hitlers «Lebensraum» im Osten als auch den «Schauplatz eines Vernichtungskampfes» mit dem aggressiven Vernichtungskrieg im Osten determinieren würden. Eine strategisch präzise Rationalität und eine ebenso klare operative Intentionalität sind weder für den «Wilden Westen» Nordamerikas im Allgemeinen noch für das Dritte Reich seit Kriegsbeginn gegen die UdSSR im Besonderen nachweisbar. Darüber hinaus werden in Hitlers «Blitzkrieg nach Osten» häufig aus methodischen Gründen Zufälle, Disparates, Improvisationen und ad-hoc-Entscheidungen völlig verdrängt, so dass in der Argumentation oft nachweisbare absurde, chaotische und anarchische Merkmale fehlen.

Projektionen verhelfen rasch zur vergleichenden Übersteigerung oder zur diagnostischen Durchstilisierung, die jede geschichtliche Besonderheit unterlaufen können. «Spiegelungslogik» fungiert hier zum einen als transparenter, transformativer, reproduktiver, rekonstruierter und lösungsstrategischer Religions- und Verwertungsersatz, der alle intendierten Ordnungsverhältnisse antizipatorisch, sozialdarwinistisch und radikal im «Generalplan-Ost» erfolgreich ausführt. So habe Hitler zum anderen die USA im «Rahmen des deutschen Amerikadiskurses» – erklärt Hahn – in die «Pathologie europäischer Hegemonialträume zurückübersetzt». Das entspricht in der diskursiven «Verkehrsregelung» Hahns eher seiner experimentellen Methodik. Seine Ausführungen handeln vom «Generalplan Ost und der Exterminationspolitik gegenüber den Indianern in Nordamerika». Sie bestätigen eventuell Differenzverwischungen und selbst in «Analogie wie Differenz» absurde Dispositionen in der völkischen Spekulationswelt Hitlers. Aber ist die geopolitisch handelnde Redefigur ein Spiegel, der mit einem in Amerika handelnden «Sündenbuch» verlässlich kombiniert ist? Offensichtlich schlüpfte der Autor in der Rolle eines moralischen Richters, um damit eine seit «Lukian weitergereichte Spiegelmetapher» (Reinhart Koselleck) so zu instrumentalisieren, dass sie durchgängig eine rezeptive

«Sprachvernutzung» des «Umgangs mit Menschen» erlauben würde. Denn der aus der vorgegebenen literarischen und historischen Überlieferung herausdestillierte Geist bezeugt einen naiven Wirklichkeitsbefund, als besäße der amerikanische Mythos der «Frontierbewegung» am Beispiel der Indianer eine Widerspiegelungsfunktion gegenüber dem «Generalplan Ost» in Osteuropa. Durch «Traditionsvernutzung» wurde mit dem «Rassenglauben», «Blutmythos», «Raum als Waffe» und Vernichtungskrieg einerseits alles Bisherige an entzauberten «Gemeinschaftsträumen» übertroffen. Andererseits gibt es in der «Verwertungskultur» ein gottbewahre! Der «deutsche Geist verdankt seinen realitätsverweigernden Haltungen nicht zuletzt, was er gewesen ist, und nicht alle seine Wege führen, wie so manche meinen, einfallsloserweise nur immer nach Auschwitz» (Joachim C. Fest).

Analogisieren und Differenzieren sind für Marcus Hahn nicht die heuristischen Hilfsmittel im Dienst forschender Erkenntnis, weil Karl Mays Geist und dessen bunte Faktenwelt selbstinterpretierend vom Früh- zum Spätwerk «karierte Mythologien» (Arno Schmidt) erschufen, die allein wegen ihrer souveränen Handhabung eine politisch-moralische «Spiegelsystematik» beglaubigen sollen: Spiegelungslogische Typik und fremdprofessionell ausgewiesene «homologe» bzw. «homogene» Identitätsausweise sind für vergleichbar-praktische Wirklichkeiten nicht hinreichend transparent, zumal ihr «chimärischer» Charakter in der realitätsblinden Spiegelung gleichermaßen ein nicht benennbares Subjekt voraussetzt. Der durch die Raumspiegelung mit analogisierenden Erinnerungen an Karl May und Adolf Hitler «entwaffnete» Leser fragt sich am Schluss konsterniert, ob Hahns zitierter Paukenschlag überhaupt ein neomythisches «Feed-back» mit allgemeiner Zustimmung auszulösen vermag: Kann Massenmörder Hitler gegenüber der ideologischen Spiegel-Identität, die ihm der literarische Vorläufer Karl May kollektiv geschaffen haben soll, trotz aller Monstrosität, Grausamkeit und Fatalität «nun seine Dankesschuld» abstaten? Danken müsste Hahn eher Norman G. Finkelstein, der ihm im Jahre 2000 mit seinem Buch «Die Holocaust-Industrie» die aggressive Ausgangsthese vorgefertigt hat: «Tatsächlich hat Hitler seine Eroberung des Ostens nach dem Vorbild der amerikanischen Eroberung des Westens ausgerichtet».

Eine von Schriftstellern entworfene «Metaphysizierung», die «Menschen mit ins Werk gesetzter Geschichte» (Karl Otto Conrady) seit dem 19. Jahrhundert zeitübergreifender, funktionaler und transparenter zu machen beabsichtigt, fordert differenzierte Einwände heraus, die den wissenschaftlichen Vorbehalten gegen Formen der «Sprachvernutzung» und jeglicher «metamorphosierter Geschichte» angemessen sind. Holger Dainat hat

herausgearbeitet, warum die «germanistische Literaturwissenschaft» den Nazis als nationalphilologisches Fach «eigentümlich einflusslos» geblieben sei. Es ist indes einleuchtend, dass andere seriöse «Urteilsgeber» auch kreditwürdigere «Vorläufer» sein können. Schroff kommentierte beispielsweise der sozialkritische Schriftsteller Georg Büchner eine «ziemlich verpfuschte Schöpfung», dessen gesellschaftlicher Zustand ihn «rasend machte». Im Frühjahr 1833 litt er unter den Eindrücken einer Desillusion. Das Studium der Geschichte der französischen Revolution und ihrer Vorbilder hatten ihn nämlich auf den Boden der Tatsachen zurückgeführt. Empörte Reaktionen bestimmten seine Einschätzungen, die er seiner Braut mitteilte: «Hier ist kein Berg, wo die Aussicht frei ist. Hügel hinter Hügel und breite Täler, eine hohle Mittelmäßigkeit in allem; ich kann mich nicht an diese Natur gewöhnen [...] Was ist das, was in uns lügt, mordet, stiehlt?»

## Berg-Realität und Difformität: «Religion» und «Machtergreifung»

«Hitlers Berg» wurde erst seit 1932/1933 zum kollektiv-symbolischen und zum opportunistisch-konkreten «Propaganda-Mythos», der durch den Führerkult als narrativ gewandeltes Hoffnungsbild für die Massenföhrung personifiziert wurde: Die dafür «be- (ver-/ent-) sorgten Mythen» (Irmgard Wagner) waren variabel, manipulierbar und ließen in der NS-Gegenwart keine Kontingenzerfahrung zu. Am Anfang der mythisierenden «Bergbesetzung» herrschte eine großsprecherische Beweihräucherung und eine gewaltbereite antirepublikanische Haltung, die in Dietrich Eckarts Kampfruf «Deutschland erwache» gipfelte. Dass Dietrich Eckart ein «gebildeter und gesellschaftlich gewandter Mann» (Ludolf Herbst) gewesen sein soll, mag aus seiner Sicht vielleicht stimmen. Aber der radikale Antisemitismus des mittelmäßigen Schriftstellers und trinkfesten «Sehers», dessen Beleidigungen gegen den damaligen Reichspräsidenten Friedrich Ebert zur Vorladung im Leipziger Staatsgerichtshof am 12. März 1923 geführt hatten, wirkte wie ein Klebstoff der Erinnerung: «Männerbündlerische Treue» (Claus-Ekkehard Bärsch) hatte noch 1943 Hitlers Reaktion gegen einen Gedenkartikel über Dietrich Eckart in der «Frankfurter Zeitung» hervorgerufen, die daraufhin verboten wurde.

Da Eckart der Leipziger Vorladung nicht gefolgt war, erließ man einen Haftbefehl gegen ihn, dem sich Eckart wiederum unter Missachtung des Gerichts durch Flucht entzog. Am 20. April 1923 erschien im «Völkischen Beobachter» eine von Eckart veranlasste Geburtstags-Lobpreisung auf «Deutschlands Führer» und 1924 wurde die kurz vor seinem Tode verfasste, unvollendete antijüdische Schrift «Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir» posthum veröffentlicht. Antisemitismus und Bolschewismusfurcht waren bekannte «Sprachvernutzungsphänomene» von Anfang an der Weimarer Republik. Gerade deswegen war die «Identifizierung von Judentum und Bolschewismus» politisch brisant, da sie «bis in liberale Kreise hinein Gläubige fand». Diese These der «Verwertungskultur» war «keineswegs Hitlers Erfindung, sondern Gemeingut einer zahlreichen Literatur von Henry Ford bis Otto Hauser» (Ernst Nolte). Dass «Konzessionen an den Nationalsozialismus» – wie in einem Buch von Helmut Tiedemann aus dem Jahr 1936 – im Urteil von Peter Lösche nur «unglaublich» sind, scheint der Position eines Antipsychologismus zu entsprechen. Es fehlt eine detaillierte und sorgfältige Stellungnahme, da Lösche zum erwähnten Buch pauschalierend und

ausweichend schreibt: «Ein Kapitel über «Revolution und Judentum», das die Rassenpsychologie des Bolschewismus behandelt, ist der Geschichtswissenschaft unwürdig» (S. 2).

Wie in Eckarts Karikatur-Pamphlet «Totengräber Russlands» aus dem Jahr 1922, das die bolschewistischen Revolutionäre der Oktoberrevolution generell als Juden vorstellte, sind Juden nicht nur Mörder und Lügner, sondern in seiner verleumderischen «Transformations-Bricolage» spricht Eckart von Lenins «halbkalmückischer Herkunft. Seine Frau ist Jüdin, in der Familie wird jiddisch gesprochen, und sein Gesicht?! – trotzdem soll er kein Jude sein». Dem billigen «Eckartschen Spiritualismus» (Ernst Nolte) war in seinem Antisemitismus alles zuzutrauen wie der NS-Geschichtswissenschaft, die zwanzig Jahre später in der Endphase der «völkisch-abendländischen Wiedergeburt-Ideologie» (Błażej Białkowski) mit «braunen» Diagnosen auf rassistische Verunglimpfungen zurückgriff. Reinhard Wittrams polemischer Schulungsvortrag, den er 1943 in verschiedenen SS-Schulen unter dem Thema «Vom Wesen des russischen Imperialismus» gehalten hat, feierte das Deutschtum im Medium der quasi-mythologischen Sprache als ««Soldat Europas»». Er vermied zwar antisemitische Äußerungen, auch wenn er kurioserweise von einer ««rassischen Vermischung»» der Mongolen und Bolschewiken, von einer ««grotesken Kontinuität»» und von ««langfristigen Auswirkungen der Tatarenherrschaft in Rußland, an deren Ende die ,Gestalt des russisch-mongolischen Mischlings Lenin' stehen sollte» (Błażej Białkowski), gesprochen hat. Gegen diese scheinbar «gelehrten» Rezepturen abwertender Bedrohungssyndrome der Propaganda- oder «Transformations-Bricolage» hat sich Christian Wagenknecht grundsätzlich gewandt: Mit emblematischen Verbindungen am Beispiel «marxistischer Epigrammatik» hat er aufgeräumt, indem er den Vergleich von Bertolt Brechts «Kriegsfibel» und Dietrich Eckarts «Totengräber Russlands» sehr kritisch ausgewertet hat. Ein hegelscher Aspekt ist der «Absolutheits-Anspruch» vom ««soldatischen Menschen»», der im «kämpferischen Menschen» oder der «kämpfenden Wissenschaft» (Ingo Haar) als Wittrams «Soldat Europas» erhalten ist; denn «der «radikale Mensch» *täuscht* sich [...] über seine Wirklichkeit, er ist sich jener Dialektik an und in seiner Verwirklichung *nicht bewusst*», weil sein Bewusstsein das «knechtische Bewusstsein» (Hermann Wein) ist. Die Radikalisierung des Soldaten ist der «Soldat Europas», nicht nur realdialektisch eine «*verkehrte* philosophische Anthropologie», sondern auch eine ««Begriffsschlampe»», denn – so schreibt Hermann Wein – das «Leitbild des *reinen* Kämpfertums ist Unsinn», einfach «grotesker Unsinn». Mit dem «unklaren Mythos» als Teil der

Paradoxie impliziere das dennoch die Frage nach der «elementaren Größe»: «Wo aber *bleibt* der Einzel-Mensch, aus dem die «Gemeinschaft» *besteht*?»

Der rassistische Superioritätsdünkel hatte im «struggle for life» viele Gesichter und Helfershelfer «dialektischer Verkehrung» – einer «Sinn-Verkehrung», die «zum mindesten bei Hitler» bis zum «Untergang» ein Ereignis wurde: «Der kleine Schreihals und Wichtigtuer in allen Organisationen» zeigte «Haltung», zum einen radikalisiert und hierarchisiert als der ««moderne Gott»» und zum anderen auffallend durch wichtigtuerische Posen und «Gebaren des ständigen Auftrumpfens und «Anrempelns»» (Hermann Wein).

Auch Dietrich Eckart hatte das Schicksal immer wieder herausgefordert. Inzwischen hatte die Leipziger Kriminalpolizei die Suche nach ihm eingeleitet. Hilfreich für Eckart war die Vermittlung eines Gesinnungsgegnossen aus Hitlers Umgebung und die Mithilfe Ernst Röhms, die gemeinsam dazu beitrugen, dass Eckart sich inkognito auf dem Obersalzberg in der Pension «Moritz» unter dem Pseudonym «Dr. Hoffmann» einquartieren konnte. Dort besuchte ihn Hitler kurze Zeit später ebenfalls inkognito unter dem Pseudonym «Wolf», das schon in Bayreuther Perspektive des «Onkel Wolf» ein «kulturell bedingtes Implikationssystem von Assoziationen» (Rüdiger Zill) hätte feilbieten können. Hitlers erste Obersalzberg-Aufenthalte im Jahr 1923 wurden später nicht nur offiziell von Parteistrategen und Führermustern übertrieben stilisiert, sondern durch die klischeebeladene, «wirklichkeitskonstituierende» Mythisierung der «Kampfzeit» aufgewertet. Die Inszenierung des aus dem Volk herausgewachsenen «Führers» ehrte geradezu «alte Kämpfer» wie den schon Weihnachten 1923 verstorbenen Dietrich Eckart, um den sich – wie 1943 rassistisch-plakativ behauptet wurde – «meist Bauern vom alten Berchtesgadener Stamm» versammelt und seiner «Botschaft von der Volksgemeinschaft» (Ulrich Chaussy) gelauscht hätten.

Den hysterischen Stimmungen und cholerischen Wutausbrüchen unterworfenen «Führer» wurde in der «Bergeinsamkeit» die Aura genehmer «Botschaften» zugeschrieben: Vor seiner Entscheidung zum November-Putsch 1923 suchte er – nach den Informationen Martin Bormanns – die «Ruhe am Obersalzberg». Dass er sie dringend nötig hatte, erscheint einsichtig, denn Eckart hatte gegenüber dem Verleger Ernst Hanfstaengl in einem Brief über Hitlers «folie de grandeur», seinen ««Messiaskomplex»» (Joachim C. Fest), bitter geklagt: «Mit Adolf geht irgendetwas total schief [...] er wird uns noch alle zugrunderichten». Äußerst zweifelhaft bleibt Stefan Heeps These, dass Eckarts «apokalyptisches Weltbild», Goebbels' «Magiegläubigkeit» und Julius Streichers «überwältigender Eindruck» vom «Retter Deutschlands»



bereits 1922/1923 Grund genug gewesen sei, Hitler mit solchen Attributen aufzuwerten. Denn zum «Zwecke der Sakralisierung» wurde er mit dem «Mythos des nationalen Heilands», als «Werkzeug der Geschichte» oder «Soter» des «auserwählten Volks» identifiziert, einer «Pilotage» als «Führererwartung», die von Hitlers «Vorsehung unfehlbar geleitet» worden sei. Personenkreis, «Führergläubigkeit» und früh bemerkte blasphemische Defekte determinieren etwas Anderes – eine mythisch-aufwertende Superiorität Hitlers erscheint gewissermaßen schon als Zerstörung, Tod und Untergang: Doch eine derartig teleologische Einschätzung als vorzeitiges Signal einer zukünftig monströsen Mythen-«Bricolage» ist zu diesem Zeitpunkt indiskutabel. Ebenso ruft die wissenschaftliche Mythenbildung, eine säkulare, archetypische, gebastelte, «typologische» wie eklektizistische Konstruktion, theologischen Widerspruch hervor. Immerhin war 1926 okkasionell, impressionabel und propagandistisch ein mythenfreundliches «Obersalzberg-Stadium» erreicht, das Joachim C. Fest vielsagend thematisiert hat mit «Hitlers Rückzug in die Bergidylle».

Jeder auf das «menschliche Wesen» bezogene Persönlichkeitsbegriff, der als eine allgemeine «Auslegung korporativer Persönlichkeiten» (Eugen Drewermann) in verschiedenen geschichtlichen Kultursystemen weder hinreichend noch metaphysisch aussagekräftig sein kann, wird in methodisch-beliebigen und diskontinuierlichen Verheißungen der Moderne zerfranst. Der personifizierte «Hitler-Mythos» war kollektiv wie typologisch unwahr, weil die aus dem ursächlichen Zusammenhang herausgelöste Potenzialität eine quasi-religiöse Deformation hervorbrachte. Als «Traditions-» und «Sprachvernutzung» ist sie mit verstehenden und vergleichenden Wahrheits-Figurationen von Typus und Mythos völlig unvereinbar. Hitlers «korporative Persönlichkeit», die bisweilen zwar eine rätselhafte Aura zeigte, gerierte sich aber in quasireligiösen Handlungen, die auf eine in der Gegenwart vorhandene mythische bzw. utopische Substanz anspielten. Aus dem Grund konnte die von Joachim C. Fest der «Unperson» Hitler zugeschriebene «Berufung» oder «höhere Erwählung» nicht allein ein Zeichen seiner «sozialen Beziehungslosigkeit» sein, die «nur die Kehrseite dieses mythologisierenden Blicks auf sich selber» ausmachte. Verlieh Hitlers Handeln im Sinne der «Vorsehung» seinen «ideologischen Vorstellungen» die «Wucht eines religiösen Prinzips»? Der «zusammengeschusterte Religionsersatz» (Manfred Eder) plakatierte in der «Verwertungskultur» schon vor 1933 eine synthetisch-inhumane, kulturelle Mischform, denn der nationalsozialistische «Neue Mensch» kombinierte in sich kein freies Leben, sondern nur nackte Gewalt – der Mensch der NS-Bricolage wurde zur grausamen Beute der sog. arischen Rasse.

Hitlers frühe «Machtergreifung» des Obersalzbergs drückte in ihren gewaltbereiten Konsequenzen bereits bis 1936 zerstörungsmetaphorische Dimensionen eines Schandmals aus: Im Stil der Flammenmetaphorik äußerte sich eine pyromanische Schriftstellerin, die in Ulrich Chaussys Buch im anbietenden Rückblick ihrer 1937 erschienenen Publikation neomythisch ausgeschmückt zitiert wird. Alles sei erschienen «wie eine Flamme über den Obersalzberg, als Hitler und Eckart dort erschienen». Hier wandelte sich der 1923 per Zufall zum Gast-Aufenthalt empfohlene Hitler, der dort noch ein etwa 1921 entstandenes Dorf mit Kirche vorgefunden hatte, von 1926 an zum Touristen, seit 1927 als Mieter des «Landhauses Wachenfeld» für die Ansässigen zum Nachbarn und schließlich um die Jahreswende 1932/33 zum Besitzer des «Landhauses Wachenfeld». Was dann kam, das ist eine mythisch-inszenierte Geschichte der NS-Glorifizierung, die sowohl im propagandistischen «Hitler-Mythos» gipfelt als auch immer wieder Anlass gibt, Ernst Noltes These, es handle sich um eine «Vergangenheit, die nicht vergehen will», selbst stilkritisch zu bestätigen. Kultur und Barbarei verschmolzen einander in einer absurden «Mythenmacherei», als sei Hitler, der mit der meisterhaften Attitüde des «Hoffnungsträgers» allen alles versprach, zukünftiger Erlöser und Retter zugleich gewesen.

Sein bis zum Selbstmord 1945 treuester Gefolgsmann, der im Jahre 1926 noch 28-jährige Politiker und selbstredende Mythenmacher Paul Joseph Goebbels, trug seit April 1926 erste wichtige verherrlichende Eindrücke zu seinem «Führermythos» zusammen. Später hat er immer als «NSDAP-Mystiker» und Regisseur federführend, weltanschaulich hemmungslos und mit biblischen Stilimitationen oder vermeintlich divinatorischen Inszenierungen Hitler gefeiert. Seiner führergläubigen «Mythen-Bricolage» fehlte der Kunstsinn für das Spielerische: Die triumphal-aufdringliche Verzückung verriet ein pseudoreligiöses Gemüt, das in manchem seiner bürgerlichen Lesart von der zivilreligiösen, bildungs- wie sozialgeschichtlich bekannten mythisierenden Weltdeutung nicht unbedingt abwich. Deren Figurationen wurden kritiklos übernommen, so dass sie im öffentlichen Kulturhorizont Resonanz hervorriefen. Goebbels' private Mythologie-«Bricolage» war ein sentimentaler Abklatsch, dennoch selbstsicher «Glauben» erheischend, weltimmanent und vordergründig stabilisierend. Sie beanspruchte Verbindlichkeit und Glauben an eine quasi-religiöse Funktionalität, die eine in der Weimarer Republik herrschende theologische Relativierung als unbewältigte, aus dem Ruder laufende Zerrissenheit, Bindungslosigkeit und Historisierung kollektiv ausnutzte: Goebbels trieb demonstrativ die mythisch aufdringliche «Selbstdarstellung» voran, die sich als vorsätzlich

gegenständlicher Selbstbeitrag gleichsam mit den Maskierungen seiner verlogenen Heilsbotschaft ausstatten ließ.

Überliefert ist aus Goebbels' Schulzeit, dass er als leistungsstarker Schüler sein Abitur absolviert hat: Missgestaltet durch einen «Klumpfuß» vermochte ihn das 1917 nicht von der freiwilligen Meldung zum Militärdienst abzuhalten, so dass er sich wegen seiner uneinsichtigen Art amtlich die Untauglichkeit bescheinigen lassen musste. Diese Absage wiederum forderte seine mimosenhaft verletzte Unausgeglichenheit heraus. Äußerst empfindlich reagierte er im Elternhaus mit einer verzweiferten Szene. Immerhin wurde er Ende Juni vorübergehend als «Bürosoldat» (Klaus Heiber) eingezogen. Goebbels' Krüppeldasein stach den Menschen jederzeit ins Auge, machte ihn zur Zielscheibe des Spotts und sonderte ihn von dem Menschenbild, dessen staatskonforme NS-Kunstpolitik samt Rasse-Ideal und Theorie – analysierte Joachim C. Fest – er selbst nicht ernst genommen habe.

Nach dem Abitur studierte er seit Herbst 1917, gefördert mit einer Studienbeihilfe des Kölner Albertus-Magnus-Vereins, die Fächer Germanistik und Geschichte in Bonn, Freiburg, Würzburg, München und Heidelberg. Er beendete 1921 sein Studium ohne Staatsexamen. Ihm reichte eine Dissertation bei seinem Doktorvater Max Freiherr v. Waldberg, einem Juden aus Czernowitz, zum Eintritt ins Berufsleben. Das Thema lautete: «Wilhelm von Schütz als Dramatiker. Ein Beitrag zur Geschichte des Dramas der Romantischen Schule». Goebbels kannte sich also in der romantischen Poetik aus, die Kräfte des Gemüts in den Mittelpunkt von Leben und Dichtung stellte. Im umgreifenden Ganzen der Seele, im Umfassenden der Innenwelt, sollte ursprünglich eine Begeisterung gegenüber der Außenwelt entspringen, für die sich mehr frei schaffende Phantasie, künstliche Verwirrung, der Schein der Zufälligkeit oder eben Brüche, Willkür und Formkonstruktion statt Ordnung oder Stimmigkeit empfahl.

Klaus Heiber bescheinigte Goebbels allerdings mit seinem Erscheinungsbild ein «zwielfichtiges» Verhältnis zu den Romantikern: «Offenbar sieht er sich nur ungern im Spiegel». Später demonstrierte Goebbels bisweilen in seinem vordergründigen phrasenhaften Gefühlsüberschwang, was er in seiner Dissertation mit der geistigen Bruderschaft zwischen der heillos disponierten Weimarer Gegenwart und der Frühromantik letztlich erhehlen wollte. Gern imponierte er mit seinem Steckenpferd, wenn er in seinen Reden gelegentlich die von ihm propagierte «stählerne Romantik» rühmte – eine heroisch klingende Gedankenfigur «*contradictio in adjecto*», die aber nur als prophetisch gedachte Einheit möglich erschien. Die Exaltation Goebbel'scher «Transformation» vertuschte das metaphorologische Über-

brücken des Widerspruchsvollen und das Gleichsetzen des normalerweise Unvereinbaren: «Sprachvernetzung» verschleierte nicht nur die menschenverachtende «Bricolage», sondern harmonisierte die ursprünglich emotionale Dissonanz des Mythischen und Wunderbaren mit dem Gestählten. Was hier noch eine unversöhnte «Tiefenschicht Weimarer Lebensgefühls» widerspiegelte, bestätigte gleichsam eine «neuheidnische Kultur, die an ein Leben nach dem Tod nicht glaubt» (Peter Sloterdijk). Weltkriegsteilnehmer und «Stahlerotiker» Ernst Jünger (1895–1998), ein «Schwärmer vom harten Subjekt», hatte Ende der Weimarer Jahre «kontemplative Härte» mit dem Kälte-Zeugnis «eigener Erfahrung» als «Preis des Wachbleibens inmitten der Greuel» (Peter Sloterdijk) nicht in Vergessenheit geraten lassen.

Die militante Instrumentalisierung des Metallischen mit dem Geheimnisvollen war gleichsam ein «Bricolage»-Blendwerk, das Ernst Jünger, ein «Meisterdenker des Zynismus» (Peter Sloterdijk), als ästhetisierendes «Produkt» erschaffen hatte: Sloterdijks Hinweis auf ein politisches «Subjekt, das nicht mehr leiden kann, weil es ganz Prothese geworden ist», legte eine äußerste Skrupellosigkeit frei, «verstümmelte Überlebende» des Ersten Weltkriegs zu heroisieren. Ein ihnen zugeschriebener, «stählerner Lebenswille» enthielt einen «Schlüssel zu der zynischen Bestialität» (Peter Sloterdijk). Als Kontrastbild einer «kynischen Moderne», in der vornehmlich auf das Leiden hätte aufmerksam gemacht werden müssen, wurde der «homo protheticus» wie im Bild eines technisch mitleidlosen Opfer-Werkzeuges gefeiert: «Das Kampfsubjekt aus Heldentum und Stahl muß blind sein für die eigene Destruktivität» (Peter Sloterdijk).

Die «stählernen Romantik» wurde zur Dramaturgie und zur Inszenierung einer funktionalistischen Redewendung, die ein monströses und stilistisches «Bricolage-Blendwerk» zwischen Natur und Technik oder «Stahl und Seele» (Carl Wege) verherrlichte. Goebbels' Synthesephantasie suggerierte zudem einen «machbaren» Austausch wie eine «Wärmebehandlung» totalitär scheinbarer Revitalisierung, die emotiv-formbare Eigenschaften ermöglichen würde, deren inneren Spannungen sich wie im Abkühlungsprozess praktisch aufheben würden. Der Krieg in seiner zeitlichen Begrenzung radikalisierte in der Schlussphase die «Große Synthese» – vielleicht den monströsen Vollzug einer tatsächlich gehärteten «Modernisierungsdiktatur» (Georg Bollenbeck). In Wirklichkeit wurde die «Traditionsvernutzung» zur inhumanen «Werkzeugprüfung» zwischen «Hammer und Amboss» und wirkte indes wie ein Aufputzmittel gegen die lähmende Todesfurcht: Diese totalitär erzwungene «Konstruktionsdiktatur» verhärtete das Dogma der propagandistischen Mobilisierung, indem es die Strategie der «Kont-

rast-Kombination» zur vermeintlichen «Kontrastharmonie» verwandelte. Schon in seinem Geleitwort der Doktorarbeit hatte Goebbels den beiden Größen «Vernunft und Wissen» eine untergeordnete und dienende Rolle zugewiesen. Scharfmacher und Gewaltmensch Goebbels, der darstellungsmächtige Inszenator Hitlers, hat die kulturellen Kräfte des romantischen Konservatismus in Deutschland in einer solchen Weise diskriminiert, dass jeglicher Anschein von Deutschtümelei, jegliche gottesfürchtige Gewissenhaftigkeit, innige Verehrung, nationale Besonderheit oder gehorsame Dienstbereitschaft total entblößt wurden.

Bedenkenlos spielte Goebbels mit religiösen wie liturgischen Begriffen, wirbelte deren semantischen Botschaften mit sprachlich vordergründigen Zeichen-Absichten in neuen Zusammenhängen durcheinander oder verherrlichte wie ein Sprachregler den «Führer», um mit den gleichschaltenden Mitteln der «Transformations-Bricolage» sowohl einen okkulten Weg der Selbstaufopferung zu preisen als auch eine mythisch geprägte Vergangenheit zu beschwören. Während Ruhrwiderstand und Inflationszeit widerfuhren ihm noch laufend berufliche Misserfolge oder schriftstellerische Fehlversuche. Schließlich bahnte sich für ihn eine aussichtsreiche politische Wegfindung an, verbunden mit einer Entfremdung von der katholischen Kirche und dem Elternhaus. Sie platzierte ihn im engsten Kreis derer, die mit der Zerstörungskraft des rassistischen Kriegs- und Raubzuges alles erschütterten.

Hitlers Schlussworte im Münchener Prozess 1924 hatten den 1922 promovierten Goebbels veranlasst, im Huldigungsschreiben an den Landsberger Inhaftierten seinem Herzen Luft zu machen. In «pseudopathetischer» Sprachreglung schrieb er: «Ihnen gab ein Gott zu sagen, was wir leiden. Sie fassten unsere Qual in erlösende Worte, formten Sätze der Zuversicht auf das kommende Wunder [...]. Sie [wurden] ein politisches Wunder». In Wahrheit brachte sich Goebbels – wie in seiner 1926 veröffentlichten Schrift «Briefe an Zeitgenossen» angesichts des «Wundermannes» Hitler – gegen jedes philiströses Gehabe immer selbst ins Spiel. Hitlers Geburtstagsfeier am 20. April im Gefängnis 1924 glich übrigens mehr einem Empfang im Hotel, denn «40 Mithäftlinge scharwenzelten um Hitler» (Ian Kershaw) als wären sie freigestellte Lakaaien eines «Führerkults» gewesen: «Blumen und Pakete für den prominenten Häftling füllten mehrere Räume» (Joachim C. Fest). Goebbels hat Hitlers Rückkehr ins bürgerliche Leben am 1. Januar 1925 in seinem «Politischen Tagebuch» anbiedernd hochgejubelt und ihn wahrscheinlich nach seinem Parteieintritt im Frühjahr 1925 endlich im Spätsommer kennen gelernt.

Das Verhältnis zwischen den beiden blieb besonders auf Seiten Goebbels' ambitiös, der aber gegenüber dem Kreis der Münchener Nationalsozialisten große Vorbehalte hegte. Während der Rivalitäten zwischen dem «bayerischen» Hitler und dem westfälischen Flügel um Gregor Strasser stieg Goebbels im November 1925 zum Gauleiter der «Arbeitsgemeinschaft» im Gau Westfalen auf. Seit Herbst 1925 bis Anfang März 1926 bereitete er mit proteushafter Rücksichtslosigkeit einen Positionswechsel vor – von «Hitlers Partisan» (Klaus Heiber) zum Bewunderer und unterwürfigen Steigbügelhalter Hitlers. Dieser hatte am 27. Februar 1925 die NSDAP neu gegründet und den Mitarbeitern das Prinzip der «unbedingten Führerautorität» abverlangt. Für den großsprecherischen Goebbels war das etwas Besonderes, denn in Fragen der Parteiräson lastete eine diffizile Entscheidung auf ihm. Sie konnte dem engagierten «Parteisoldaten» bestenfalls den Erfolg seiner Karriere krönen, denn bei genauerer Begutachtung war Goebbels ein phrasenreicher Opportunist, geradezu hungrig nach Anerkennung, zynisch, skrupellos und gerissen. Joachim C. Fest hob diesen Charakterzug hervor, als er ihn «ohne jeden personalen Kern» beurteilte. Seine labile Seelenlage, die 1926 in Extremen schwankte, hat Klaus Heiber in seiner Goebbels-Biographie mit «emotionalen Wechselbädern» verglichen.

In der Parteikrise hatten sich die «Süddeutschen» durchgesetzt: Hitler hofierte im April 1926 in München den talentierten «kleinen Doktor» Goebbels. Viele Wochen später kam es schließlich zum «Rendezvous» und für Goebbels zum narzisstischen Widerschein einer Seligkeit. «Verehrung» und «Liebe» räumten am 16. Juni 1926 zwischen Goebbels und Hitler letzte Bedenken im Goebbels'schen Tagebuch aus: «Hitler der alte, liebe Kamerad. Man muss ihn als Mensch schon gerne haben. Und dazu diese überragende geistige Persönlichkeit. Man lernt nie bei diesem eigenwilligen Kopf aus». In überschwänglicher Begeisterung und verlogen besessener Gefolgschaftstreue, mit denen er wie eine suchtkranke Spielernatur alles auf eine Karte setzte, vertraute Goebbels sein übersteigertes Götzen-Verhältnis zu Hitler dem Tagebuch am 6. Juli 1926 an. In Weimar habe Hitler gesprochen: «Tief und mystisch. Fast wie ein Evangelium. Schauernd geht man mit ihm an den Abgründen des Seins vorbei. Das Letzte wird gesagt. Ich danke dem Schicksal, dass es uns diesen Mann gab!» In dem Zeitraum, als seine politische Karriere noch nicht ganz gesichert erschien, hatte sich der antibürgerlich-amoralische «Zertrümmerer» dem «Traditionsvernutzer», dem «lieben, reinen Menschen» Hitler, angeschlossen.

Hingerissen von der Berchtesgadener Bergwelt, die er am 12., 15. und 18. Juli 1926 ausführlich erwähnt, stand Goebbels dort am Grabe Eckarts,

dem er in der Fiktion einer verkitschten Selbstdeutung nachtrauerte. Stilistisch verrät sie mehr, als Goebbels auszudrücken vorhatte. Da seine Eintragung im Tagebuch nicht den leisesten Anflug eines echten Gefühls- bzw. Stimmungspotenzials zu evozieren vermag, ist davon auszugehen, dass der «Sprachvernutzer» mit den Mitteln der schwülstigen Kompilation von «schluchzenden Melodien» und «schluchzenden Geigen» des nahen Kurgartens, grabnahen Vogelgesangs und einer einsamen Nachtigal sowie vorbeigehenden «lachenden Menschen» das kombinierbare Material seiner «poetisierenden» Phantasie gefunden hatte. Als ästhetischer Primärimpuls ermunterte diese Situationserfahrung Goebbels zur formenden Gestaltung, um damit gewissermaßen die verpflichtende «Andacht» gegenüber dieser «Grablege» zu erhöhen. Im Berg-Kompass des «Gedenkortes» erscheint die soziale Welt wie eine «Analogiebildung» der eigenen Individualität oder zumindest wie eine romantisch verbrämte Selbsterbauung, als würde Goebbels die Absicht haben, eine «Mythos-Parallele» zu König Barbarossa in den Vordergrund des Lebens stellen. Das ist die «traditionsvernutzende» und «superioritätsorientierte» Künstlichkeit der Spiegelwelt: «Und Dietrich Eckart schläft!»

Am 23. Juli lieferte Goebbels, den stets libidinöse Sehnsüchte nach Frauen und eine nahezu liebedienerische Führernähe umgetrieben haben, eine weitere schwärmerische «Kostprobe» seiner pseudomythischen Tagebuch-Fixierung. Hitler referierte über die soziale Frage in solch einer hypnotischen Weise, dass Goebbels von seinem «Gott» hingerissen war: «Ja, diesem Mann kann man dienen. So sieht der Schöpfer des dritten Reiches aus». Einen Tag später lautete seine anschaulich-«einfühlende» Eintragung, die nicht nur dem Leser die wiederholte «mythische Schau» eines «Himmelsträumers» oder astrologischen «Sternguckers» aufdrängte, sondern auch das Charisma des rassistischen «Demiurgen» bediente. Das Zitat in seiner ganzen Länge spricht für sich selbst: «Der Chef spricht über Ras-sefragen. Man kann das so nicht wiedergeben. Man muss dabeigesessen haben. Er ist ein Genie. Das selbstverständlich schaffende Instrument eines göttlichen Schicksals. Ich stehe vor ihm erschüttert. So ist er: wie ein Kind, lieb, gut, barmherzig. Wie eine Katze, listig, klug und gewandt, wie ein Löwe, brüllend, groß und gigantisch. Ein Kerl, ein Mann. [...] Nach dem Abendessen sitzen wir noch lange im Garten des Marineheims, und er predigt den neuen Staat und wie wir ihn erkämpfen. Wie Prophetie klingt das. Droben am Himmel formt sich eine weiße Wolke zum Hakenkreuz. Ein flimmerndes Licht steht am Himmel, das kein Stern sein kann. Ein Zeichen des Schicksals? Weit in der Ferne flimmert Salzburg. Ich bin etwas wie



glücklich. Dieses Leben ist schon wert, gelebt zu werden. «Mein Kopf wird nicht in den Sand rollen, bis meine Mission erfüllt ist.» Das war sein letztes Wort. So ist er! Ja, so ist er! Ich kann lange noch nicht schlafen! Die blonde Frau gab kein Zeichen!» Wie hätte wohl diese parataktisch formulierte Vorlage, gewissermaßen vorgedacht für den Rednerstil, im Originalton seines «unangenehm kehligen Organs» (Klaus Heiber) geklungen?

Dem menschlichen Geist wird das erlösende «Wissen» einer Denkarbeit nach dem Wesen der Dinge und den Bedingungen der Geschichte erspart, wenn ihre Ideen und ihre Begrifflichkeiten wie Lichter und Sterne am Himmel stehen. Seelenverkäufer Goebbels assoziierte die Astronomie wie eine von Bruno H. Buerger (1875–1948), dem «Weimarer Himmelskundler Nummer eins», praktizierte übersinnliche «Art von Seelenkunde» (Peter Sloterdijk). Astronomisch betrachtete Weiträumigkeit vermochte ebenso «politisch-moralische Krämpfe der Weimarer «Mikropolitik» zu entspannen, denn der «Blick zu den Sternen war eine typische Form Weimarer Algodizeen» (Peter Sloterdijk). «Verrechnete» Goebbels seine persönliche «Mission», als würde sie sich instinktiv nicht nur in räumlicher Ausdehnung auf Mensch und Kosmos, sondern gleichfalls auf politisch-okkulte Künste oder dunkle Impulse seines Lebens beziehen? Der «Himmelsblick» vom Berg war so etwas wie ein gesetzgebendes befreiendes Lichtbeschwören, das sich jetzt mit dem Spiegel des eigenen Inneren im Einklang sah. Die kosmische Augenblicks-Religiosität des Betrachters Goebbels verstand sich darin wohl als das rudimentär schaffende Instrument eines unpersönlich Göttlichen. Intensivierte diese astrologische Beziehung nun eine synkretistische Mythologisierung oder wilde «Bricolage», in deren Identität sich eine «savour diachronique» (Claude Lévi-Strauss) ausprägte, die sowohl das geschichtliche Schicksal als auch eine vermeintlich numinose Erfahrung im überzeitlichen «Mythenblick» bestimmen sollte?

Die «Erlösung» ereignete sich nicht aus dem Handeln Gottes, sondern mythische Zeichen einer kosmisch guten Lichtwelt förderten das Leben. Über diesen Lehrweg des Wissens sollten Informationen ein Wesen erreichen, das deren Bedeutung als Heilsweg wahrnehmen konnte. Die am Himmel lokalisierte Wolkenformation war demnach nur die subjektive Projektion einer affirmativen Stimmungslage, die zwischen Goebbels und dem «Hakenkreuz» für einen Augenblick so etwas wie eine existentielle Weltharmonie ausgelöst hat – die Zwiespältigkeit einer inneren Verfassung, die völlig unsicher war und nicht auf sich vertraute. Wenn es auch in «Wallensteins Tod» heißt «Die Sterne lügen nicht», so hatte in Wirklichkeit dieses pseudoreligiöse Äquivalent des politischen Lebens zwischen der



Person und dem «Himmelszeichen» keine objektiv sichtbaren Gesinnungskonturen abgebildet. Sie vermochte weder intentional noch begrifflich eine «Berg-Evokation» induzieren, die zu diesem Zeitpunkt mit der Geste einer allgemein erneuernden Weltzugehörigkeit hätte erhoben werden können.

Goebbels beförderte Hitler im Tagebuch am 25. Juli zum «Staatskünstler», was ihm eventuell nur Vorteile hätte bringen können: Die Nähe zur Macht vermittelte in der Regel Macht über andere Menschen. Am darauf folgenden Tag muss er den Obersalzberg wie im tranceartigen Gefühl einer geheimnisvollen Sternstunde verlassen haben. Im Tadel von Eitelkeit, «hündischer» Ergebenheit und unterwürfiger Schmeichelei formulierte er ein emphatisches Stimmungsbild, der Chef sei ein «gerissener Hund» und habe ihn wie ein Kind verhätschelt. Doch seine Ernennung zum Gauleiter der NSDAP von Berlin im Herbst 1926 wollte er noch nicht als Gewissheit seinem Tagebuch anvertrauen, obwohl seit Anfang Juli sein «Name für die Besetzung der Berliner Stelle» (Klaus Heiber) im Gespräch war. Ingeheim durchglühte bereits ein Triumph den nach Anerkennung lechzenden Ehrgeizling Goebbels: «Leb wohl mein Obersalzberg! Diese Tage waren mir Richtung und Weg! Aus tiefer Bedrängnis leuchtet mir ein Stern! Ihm fühle ich mich bis zuletzt verbunden. Nun ist mir der letzte Zweifel geschwunden. Deutschland wird leben! Heil Hitler!» Als irrationaler Inszenator und «Traditionsvernutzer» in eigener Sache gelangte Goebbels durch Hitlers Ernennung Ende Oktober 1926 nicht nur in eine Art Schlüsselstellung, sondern in das «Vorzimmer der Macht» (Klaus Heiber). Das Tagebuch Goebbels' schien nach Heibers Auffassung als ausdrucksvolles «Selbstporträt» ein «Schlüsseldokument» zu sein: Spielte Goebbels «Theater vor sich selbst» oder hat er sich etwa «nach Strich und Faden» selbst belogen? Autor Heiber war sich sehr sicher, denn für ihn gab es nur ein «am schamlosesten belogenes Opfer» – Joseph Goebbels.

Zehn Jahre danach war Goebbels im Juli 1936 wieder einer Einladung Hitlers auf den «Berghof» des «Führers» zur Hauseinweihung gefolgt. Nun konnte er in einer zwangsweise von straßenpolitischen Kampfbildern entkrampften Atmosphäre der Zeit schreiben, die im Tagebuch das diktatorisch beruhigte Gesamtbild einer durch Terror und «Gleichschaltung» konsolidierten Machtausübung «Heimatliches» widerspiegelte: «Das Ganze ein einzigartiger Herrrensitz auf dem Berge. Hier kann man ausruhen. Der Führer ist ganz glücklich. Hier ist er zu Hause». Auf dem Obersalzberg stand – bis auf wenige Häuser – fortan nur noch des «NS-Baumeisters» selbstherrliche Architektur des «Berghofs»: Im Jahr 1937 waren Zwangsverkauf und widerrechtliche Enteignungen der Obersalzberger durch

Martin Bormann abgeschlossen. Im Gestus der «Sprachvernutzung» wurden die Bewohner des Dorfes vertrieben, das Dorf wurde zerstört bzw. planiert und der Obersalzberg war «judenfrei». Der Geist Gottes erschien – wie in Röm 8, 16 – nicht als Zeuge menschlichen Lebens, nicht als ein Geist, der Liebenswürdigkeit, Güte und Heiligkeit bezeugte. Die Abwesenheit numinoser Mächte disqualifizierte einfach alles, was sich im «sprachvernutzenden» Propagandaton einer führergläubigen «Rettungsagentur» oder gefallsüchtigen «Heiligkeitsagentur» aufspielte. Das hermetisch abgeriegelte «Führersperrgebiet» wurde eingezäunt und durch Leibwächter der SS und des RSD scharf bewacht. Dass des Führers rigoroser «Wille zum Krieg» keine Grenzen kannte, bestätigen zahlreiche «Gipfeltreffen» (Ulrich Chaussy) mit Staatsmännern. Joachim C. Fest hatte schon 1973 Hitlers «Gedankengespinnsten» auf dem Obersalzberg und dem metaphorischen «Adlernest» auf dem Kehlstein seinen professionellen Mythenschliff gegeben: «Hier, in dünnerer Luft, vor der Schicksalskulisse der Berge, überdachte er seine Projekte, hier, so äußerte er gelegentlich, habe er alle großen Entscheidungen getroffen».

Der Untersberg, für den Joachim C. Fest alternativ zu Karl dem Großen (747–814 n. Chr.) die Sage Kaiser Friedrichs I. aktualisiert hatte, bekam für Historiker die Qualität einer Simultanbühne. Im «Blick auf eine Unperson» argumentierte Historiker Fest in seiner von Sebastian Haffner bewerteten «biographischen Charakterstudie» wortgewandt, vom Berghof aus habe Hitler «vor sich das klobige Massiv des Untersbergs liegen» gehabt, «in dem der Sage zufolge Kaiser Friedrich schlief, der einst zurückkehren, die Feinde zerstreuen und sein bedrängtes Volk heimholen werde.» Bewusst hat der «Sprachvernutzer» und «Selbststilisierer» reagiert: Hitler habe «nicht ohne Ergriffenheit» im Anblick des Untersbergs darin «machtpsychologisch» einen «großen Fingerzeig» gesehen, überhaupt habe er einen großen Wert auf die «Mythologisierung der eigenen Existenz» gelegt. Verschleierte das «Mysterium der Selbstaufopferung» etwa Hitlers Maskerade als Mythen-«Bricoleur» und «Raum-Usurpator»? Ulrich Chaussy steigert Joachim C. Fest jedenfalls in der mythenfreundlichen «Sprachvernutzung», denn Hitlers letzter Feldzugsplan gegen die Sowjetunion sei mit dem «beständigen Panoramablick auf den Untersberg entwickelt» worden: Nach dem Tagebucheintrag des Generalstabchefs Franz Halder war Hitler schon am 31. Juli 1940 zum Angriff auf die UdSSR entschlossen. Generalleutnant Walter Warlimont, Chef der Abteilung Landesverteidigung des OKW, hatte Hitlers Weisung Nr. 21 vom 18. Dezember 1940 verfasst; darin trug der Angriffsplan das operative Deckwort «Fall Barbarossa». Ob Hitler die Wahl des Worts «Barbarossa» verfügt hat, ist nicht nachweisbar, jedenfalls

begann der konzipierte «Weltblitzkrieg» (Andreas Hillgruber) überfallartig als Operation «Barbarossa».

In der Nachkriegszeit wurde der Staufername in der manifesten Formulierung «Unternehmen Barbarossa» in einer Illustriertenserie 1961 und in Paul Carells Bestseller von 1963 einer millionenfachen Leser-Öffentlichkeit als heldenhafter Kampf der deutschen Soldaten präsentiert. Wigbert Benz entlarvte in seiner in Berlin 2005 veröffentlichten Schrift «Paul Carell. Ribbentrops Pressechef Paul Karl Schmitt vor und nach 1945», dass Paul Carell alias Paul Karl Schmidt nicht nur ein wendiger Identitätswechsler, sondern als SS-Obersturmbannführer ein Protagonist der «sauberen» Wehrmacht und ein Verfechter der «präventiven» Kriegführung gewesen sei. Seine erstaunliche Karriere als politischer Journalist verlief übrigens nach dem Krieg über die Stationen «Die Zeit», «Der Spiegel» und «Die Welt». Schmidt ist nur ein Beispiel für ein fragwürdiges und zweifelhaftes Amt-Ethos, mit dem eine «kollektive Identität» (Lutz Niethammer) veranschlagt wird: Das «Auswärtige Amt» soll nach 1933 «eine wichtige Stütze der nationalsozialistischen Herrschaft» gewesen sein, immer umfassend informiert «über die deutschen Verbrechen in dem 1939 begonnenen Eroberungs- und Vernichtungskrieg» und selbst über die ««Endlösung» der Judenfrage». Angehörige des Auswärtigen Dienstes hätten mitunter «sogar die Initiative» ergriffen.

Was die Publikation «Das Amt und die Vergangenheit» (Eckart Conze u.a.) so im Jahre 2010 überblicksartig erklärt hatte, kommt zu dem gewagten pauschalen Ergebnis: «Die Mitwisser im Amt waren auch Mittäter». Die an die «deutschen Auslandsmissionen geschickten Informationserlasse» seien «nichts als beredte Zeugnisse der Selbstgleichschaltung». Deswegen biete das «Auswärtige Amt» eine «paradigmatische Geschichte» im Blick auf den Nationalsozialismus, auf seine Nachwirkungen und auf den «Umgang mit der NS-Vergangenheit nach 1945». Auffallend ist das synthetische Wort, das «Plastikwort» (Lutz Niethammer) der «Selbstgleichschaltung», denn das entsprechende Kapitel vermittelt den Eindruck, dass das Geflecht aus inkludierenden Beziehungen, Laufbahn fördernden, anpassungsschlaun oder pragmatisch-taktischen Rechtfertigungen weder das individuelle noch das kollektive Bild der «bejahende[n] Grundhaltung zum neuen Staat» wesentlich erhellen. Karrieredenken, «Motive für den Parteibeitritt» und der diffuse «Grad der Selbstgleichschaltung» haben sicherlich einen «nur bedingten Erklärungswert» oder sind stattdessen Impulse opportuner Merkmale. Wie ist Ernst Freiherr von Weizsäckers Selbsteinschätzung im Tagebuch zu beurteilen, dass im August 1933 ein «Sachverstand zum ide-

alen Schwung» kommen müsse – angesichts der konsequenten «Brutalität des Regimes»? Weizsäckers «diplomatisches» Diktum, das Spezialisten zum amtsinternen Mitgestalten, insbesondere im «Dienst der Sache», ermuntern sollte, um «ein Unglück zu verhindern», überspielt in Wirklichkeit den «Geist» der «Traditionsvernutzung», den Stellenwert der «metamorphosierten Geschichte» und damit ihren eigenen Einflusses. Konsequenz und logisch folgern die Verfasser: «Genau in dieser Uneindeutigkeit lag die eigentliche Dynamik der Selbstgleichschaltung».

Historiker Hans Mommsen hat den Ergebnissen bereits in einigen Punkten energisch widersprochen, so erstens der Behauptung, Hitler und Ribbentrop hätten die Deportation der Juden im September 1941 beschlossen oder zweitens dem Eindruck, das «Auswärtige Amt» wäre die «entscheidende oder wichtige treibende Kraft in der Durchsetzung des Holocaust» gewesen. Strittig sind bis heute Fragen zur Echtheit der Materialien, denn von den Beweisdokumenten, die in den AA-Archiven lagern, sind nur Kopien vorhanden: Die Verfasser kommen zu dem Schluss, dass das Auswärtige Amt mit seinem Bemühen, «historische Forschung und «Staatsräson» zu verknüpfen», natürlich nicht allein gestanden habe. Dementsprechend erklärte der Jerusalemer Historiker Moshe Zimmermann im Telefoninterview, er verstehe nicht, weshalb man versuche, «heute die Leute im Auswärtigen Amt zu exkulpieren». Hatten nicht – so der englische Historiker Jan Kershaw – «alle Personen im Sinne des Führers ihm entgegenzuarbeiten»? Im Ergebnis habe nach Ansicht der Verfasser das «Auswärtige Amt des Dritten Reiches» den «Weg in die Diktatur» abgesichert – «durch Zusammenarbeit mit anderen Behörden» und «durch ein hohes Maß an Eigeninitiative». Ist es dann verwunderlich, dass sich ziemlich schnell die «im Auswärtigen Amt etablierten Rekrutierungskriterien» geändert haben?

Als im «Spiegel 19/2001» der Leitartikel «Hitlers langer Schatten. Die Gegenwart der Vergangenheit» auf eine Serie von 20 Folgen mit dem Einleitungstitel «Kraft des Grauens» hinführte, da war in der Forschung aus dem «Unternehmen Barbarossa» längst ein vorsätzlicher Vernichtungsbzw. Rassenkrieg geworden. Jan Kershaws Einstieg in die «Spiegel»-Serie mit dem ersten Thema «Trauma der Deutschen» zeigte ein Bild Hitlers, das mit seiner «Legende» auf den «Hitler-Mythos» anspielte: «Diktator Hitler 1944 auf dem Obersalzberg».

## «Vergangenheitsbewältigung» und Sexualität: «Identitätsdiffusion» und «voyeuristische» Peilung

Dass Barbarossas usurpierter Geist anscheinend eine kollektive Verbindlichkeit erfuhr, gehört zu den befristeten «Sinnstiftungen». Sie haben sowohl die in der Nachkriegszeit noch unverarbeiteten Gefühlslagen bestätigt als auch selbst auf eine «erinnerungsschwache» Geschichtsschreibung, die Schuldgefühle verdrängt hatte, zurückgewirkt. Die diffus und mythisierend konstruierte sog. «Vergangenheitsbewältigung» überdeckte heimatlich-individuelle, lokale, regionale oder nationale Alpträume der Nachkriegszeit.

Drei Monate vor Beginn des Russlandfeldzuges hatte Hitler am 30. März 1941 in der Reichskanzlei »Sonderaufgaben« den für den Ostkrieg vorgesehenen Befehlshabern und Stabschefs abverlangt: «Wir müssen von dem Standpunkt des soldatischen Kameradentums abrücken. Der Kommunist ist vorher kein Kamerad und nachher kein Kamerad. Es handelt sich um einen Vernichtungskrieg». Als der Angriff ohne Kriegserklärung am 21. Juni 1941 ausbrach, war er einer der vermeintlich «schwersten Entschlüsse» Hitlers, die – das schrieb er Mussolini – «ihn innerlich wieder frei» machen würden. In der Nacht vor dem Angriff habe er noch in sehr gedrückter Stimmung geäußert: «Mir ist, als ob ich die Tür zu einem dunklen, nie gesehenen Raum aufstoße, ohne zu wissen, was sich hinter der Tür befindet». Hitlers kalkulierte Nutzung des Mythos «Wenn ›Barbarossa‹ steigt, hält die Welt den Atem an und verhält sich still», mobilisierte in Deutschland keine euphorische Identifikation, eher «Skepsis und Fatalismus» (Bernd Jürgen Wendt).

Der expansiv ausgeschlachtete Reichsmythos ging 1945 endgültig unter, doch die Affinität gegenüber einer mythisierenden Schau des Geschehenen blieb stets volksnah. Die kritische Geschichtswissenschaft, die im Anspruch der widerspruchsfreien «Objektivität» vorsichtig ist, ruft immer Skepsis gegenüber jeglicher erinnernder Vergangenheitspolitik hervor, wenn sie – bewusst oder unabsichtlich – durch Ungeschicklichkeit, Vorurteile oder Voreingenommenheit instrumentalisiert wird: Die im Geist der Singularitätsthese kritisierte Moralisierung über die Dauerpräsentation «Auschwitz», die Martin Walser mit seinem Auftritt «Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede» zum «Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998» hervorgerufen hat, provozierte sogleich Widerspruch. Die «Walser-Bubis-Debatte» im Jahr 1998/99 kreiste um die «Instrumentalisierung unserer Schande», rüttelte wach mit Implikationen der «Moralkeule» und verlangte nach Therapie. Sie ist gerade deswegen wichtig, weil auch

gleichgültige, rechtsradikale und multikulturelle Einwirkungen des Vergessens inzwischen das Generationen zusammenfassende Kollektivgedächtnis des Bewusstseins durchlöchert haben. In der zum Rednertext mitgedruckten Laudatio Frank Schirrmachers heißt es an einer Stelle: «Walsers Nachdenken über Deutschland wurde von keiner Ideologie angetrieben, sondern war eine produktionsethische Notwendigkeit – Bedingung eines Bewusstseinsprozesses, den er für das nur langsam aus dem Schlaf seiner Zufriedenheit erwachende Land stellvertretend vorwegnahm». In der freien Gesellschaft können literarische bzw. «produktionsethische» Impulse der Nation tatsächlich «einen Begriff ihrer besseren Möglichkeiten» geben.

Ein Geschichtsunterricht ohne Nationalsozialismus ist weder eine bessere Möglichkeit noch ein pädagogischer Lichtblick. Die damalige Vorsitzende des Zentralrats der Juden Deutschlands, Charlotte Knobloch, hatte nach einem Bericht «Gutes Volk» in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» vom 5. Juli 2006 gefordert, deutsche Geschichte im Fachunterricht «Geschichte» ohne den «Holocaust» zu behandeln. Derartige Trennungen haben einen grundsätzlich fatalen Beigeschmack. Aus dem Verband der Geschichtslehrer kam ein halbes Jahr später eine Antwort: Rolf Ballof berichtete, prinzipiell sei die deutsch-jüdische Geschichte keine «Sondergeschichte». Aber er fragte etwas rätselhaft: «Wie kann eine Verbindung von äußerer und innerer Geschichte der Juden in eine deutsche Geschichte integriert – nicht assimiliert [!] – werden, so dass eine grundlegende Spannung erhalten bleibt?» Es sei deswegen zu klären, ob es nicht ein jüdisches und ein deutsches Narrativ gebe. Bedeutsam sei die Aufgabe, den jüdischen Anteil am deutschen und europäischen Narrativ zu thematisieren. Gegennarrative, die der Komplexität von Schuld und Schuldzuweisungen stärker ausdifferenzieren müssten, gehören ebenso zum Untersuchungsbereich. Wie sollen aber ethisch orientierende «Ansichten», die der religiös-weltanschaulichen Prägung der Gesellschaft und damit ihrer rationalen Ursachen in den Eliten, in den Kirchen, Konfessionen und Verbänden nicht ausweichen dürfen, als Intention und Aufgabe gemeinsamer Erinnerungsarbeit realisierbar sein? Denkbar ist im europäischen Zusammenhang ein vergleichbarer Prozess von Migration, Integration und Verfolgung, weil für das Zusammenleben nicht der etikettierende, formelhafte Sprachgebrauch ausreicht, sondern die «Würdigung des Disparaten überlebensnotwendig» ist.

«Nationalsozialismus» als eigenes Schulfach neben dem Geschichtsunterricht wäre eine diachronisch-synchronische Separation und ein relativistischer geschichtsdidaktischer Eingriff. Eine solche Operationalität würde die Kontinuität einer gemeinsamen Geschichte und gemeinsamen Verant-

wortung nicht nur zutiefst erschüttern, sondern auch Widersprüche in der deutschen Geschichte bzw. offene Probleme der Zukunftsbewältigung den Ungeheuerlichkeiten des «Holocaust» unterordnen: Eine derartig «teleologische» demokratische Professionalisierung zugunsten eines separierten Deutungsmonopols, das ein Bollwerk gegen eine Historisierung darstellen könnte, wäre ein nachträgliches Signal für das Misslingen der bildungspolitischen Therapeutik in den vergangenen 70 Jahren. Im wiedervereinigten Deutschland übernehme das Thema «Holocaust» eine gewagte instrumentalisierte Funktion, die sich aus «volkspädagogischen» Erziehungsgründen immer dem gesellschaftspolitischen Fortschritt bzw. den grundgesetzlichen Freiheitsgarantien anpassen müsste.

Wer ist aber als Staatsbürger und als historisches Haftungs- und Verantwortungssubjekt nicht schon schockiert, wenn die Aufarbeitung des Nationalsozialismus, die sowohl im Geist der demokratischen Verfassungsstrukturen als auch mit der über Jahrhunderte gewachsenen «Schicksalsgemeinschaft» durchgeführt wurde, vorschnell als misslungen oder als fehlgeschlagen veranschlagt wird? Die Schule der Zukunft kann weder eine verstetigte «Identitätsbühne» für «Wächter» und «Ankläger» noch ein zweckrational organisiertes Experimentallabor für die Zukunft sein. An die monströse Vernichtungsperspektive der Täter würde erstens das konkurrierende Selbstverständnis des erinnernden Subjekts und zweitens das Verhältnis zur Vergangenheit gebunden sein. Gegenüber Prozessen der «Traditionsvernutzung», die als «Sprachvernutzung» nicht völlig erschlossen werden könnte, müsste Übereinstimmung in den «Zumutungen und Versprechen» herrschen, inwiefern der Gegenwart eine wissenschaftlich abgesicherte Opfergeschichte zumutbar sein würde. Die moralische Dauer-Identifizierung aufgrund einer bildungstheoretisch verselbstständigten Schuld-Disziplin wäre auch langfristig kontraproduktiv und würde indes im ernsthaften aufklärenden Prozess von Zustimmung oder Ablehnung wiederum weitere Teilformen einer «Parallelgesellschaft» begünstigen.

Vorzugsweise «faktenorientiert» reagieren heute viele Theologen und Historiker. Neutestamentler Rudolf Bultmann wies antidogmatisch der Theologie den Dokumentcharakter der Geschichte zu, der unter den Bedingungen des Historismus zu verstehen war. Zur genuinen Aufgabe des Theologen gehörte eine von ihm in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts geforderte «Entmythologisierung» des Neuen Testaments, die insbesondere die Verkündigung von zeitbedingten mythologischen Rede- und Denkweisen befreien sowie das von der Mythologie bestimmte Weltbild der Bibel sprachlich bzw. inhaltlich in moderne Vorstellungen «übersetzen» sollte.

Während Rudolf Bultmanns protestantische Existentialtheologie aus historisch-kritischer Sicht die spirituelle Fülle urchristlicher Botschaft reduziert habe, urteilte der katholische Theologe Eugen Drewermann 1984 seinerseits tiefenpsychologisch in dem Einzelkapitel «Archetypische Verdichtung von Geschichte und in Geschichte». Historiker müssten sich anhand ihrer Ergebnisse fragen lassen, was «wirklicher» sei: «Die Darstellung einer ewigen Geschichte durch den Mythos oder die Rekonstruktion einer vergangenen Geschichte durch den Historiker». Ist der argumentierende Historiker nur auf zwei bestimmte Aporien festgelegt? Entgegen der historisch-kritischen Methode akzeptiert Drewermann nur die «eigentlich bedeutende Geschichte», die in ihrer religiösen Verdichtung «stets die mythische Geschichte» sei. Eine historische Tatsache gewinne somit für die Gegenwart an Bedeutung, weil die «Verwandlung» aus der historischen in eine mythische Tatsache geschehe. Wichtig sei es nun, die Alternative «Historie oder Mythos» zu überwinden und stattdessen zu bedenken, dass eine überzeitliche Bedeutung geschichtlicher Ereignisse niemals auf ein Innen und Außen in sprachlicher Wiedergabe verzichten könne. Das mag richtig sein, aber Menschen jeder Zeit stellen neue Fragen in Freiheit, Verantwortung und Distanz zur Geschichte und zum Mythos.

Die «faktenoffen» und «innovativ» arbeitende Komparatistik, die von vorchristlichen Wirklichkeiten des Mythischen ausgeht, behandelt die Kulturentstehung, indem sie interdisziplinäre Fachgrenzen methodisch einebnet, die Mode der «Plastikwörter» aufwertet, die Freiheit der Begriffe oder die Migration der Metaphern unbeachtet lässt und ähnliche Mythen verschiedener Kulturen vergleicht. Die evolutionstheoretische Denkwelt des «Hier und Jetzt» bringt in den Reihen der sog. «Einheitswissenschaftler» eine wechselnde, oft experimentierende Typik der Neomythen hervor. Identitäten, Diversifikationen und ihre neuen «Religionen» sind mobilisierende Mythisierungskräfte innerhalb eines beschleunigten sozialen Wandels. Mit ihm wird permanent eine semiologische wie «temporale Identitätsdiffusion» (Hermann Lübbe) erzeugt, die einen stereotypen «Bausatz von semantischen Mollusken» (Lutz Niethammer) verbraucht: Die diskursive Tendenz zur werterelativen, methodisch breit gefächerten und erwartungsoffenen «Verwertungs-Geschichte» befriedigt, professionalisiert und bewältigt Sehnsüchte, weil Menschen heute alles – scheinbar in mythenfreier Wirklichkeit – rational produzieren, modernisieren, psychologisieren, therapieren, ästhetisieren, kompensieren oder selektieren können.

Diese spezielle Lerngeschichte des «Religiösen», der Mythen, der Ökumene, des Gebrauchs politischer Semantiken, in der «Konsum-Interessen»



der «Worthülsen-Kultur» expandieren, kommt ohne die Bereitschaft zur Selbstkritik der «Sprachvernutzung» nicht aus. Die Vernebelung «gemischter» Sprachlichkeit und der Einsatz begrifflicher Oberflächenphänomene bestätigen eventuell nachhaltige Defizite eines sukzessiven Abwärtstrends, der sich – so scheint es allerorten – im gesellschaftlichen Verhaltensmodus eine innere Emigration widerzuspiegeln scheint. Kulturelle Defizite der «Traditionsvernutzung» sind aber immer paradoxal, denn sie erzeugen gegenläufige Fähigkeiten neuer Potenzialitäten, die nicht nur semasiologische Rationalitätseinbußen regenerieren sollen.

Uneingestandene Ängste determinieren in schwierigen Krisenverhältnissen häufig Anlässe, deren Ursachen als ideologisch misslingende Raum-Expansion rasch auf Hitlers persönliche Entscheidungen zurückwirkten, da er die Irrsinnigkeit seiner architektonischen wie strategischen «Festungsentwürfe» mit der «Führer»-Kompetenz seiner scheinheiligen «Berg-Rationalität» widerstehen wollte. Am Obersalzberg verlangte Hitler seit 1943 die Sicherheit von Hohlräumen im «Berg»: Die Kriegspolitik ohne Erlösungszeichen hatte längst die Höhen inszenierter «Aufgipfelungen» verlassen und die unvermeidlichen Wege katastrophaler Mühen in der Ebene eingeschlagen. Dass die unmittelbare Wucht der deutschen Wehrmacht geschwunden war, dafür hatten «Stalingrad», «El-Alamein», der Rückzug an allen Fronten und die alliierte Luftherrschaft über Deutschland gesorgt. In rastloser Eile, unterstützt durch «Zwangs- und Fremdarbeiter», wurden 2775 Meter lange unterirdische Stollen und 79 abzweigende Kavernenräume in den Felsen gesprengt. Auf die oberirdische wie unterirdische Ausführung und möblierte Ausstattung der privilegierten Kavernenräume hatten Hitler und Eva Braun Einfluss genommen. Selbst ein unterirdischer Zwinger war für die Schäferhündin «Blondi» eingeplant.

Am 14. Juli 1944 verließ Hitler das letzte Mal den Obersalzberg, der kurz vor Kriegsende dann am 25. April 1945 bombardiert wurde. Eva Braun hatte die Nähe Hitlers gesucht und war in der ersten Aprilwoche 1945 nach Berlin gereist: Hitler heiratete seine «versteckte» Geliebte am 28. April 1945 im unterirdischen «Führerbunker». Die bestimmende gleichnishafte Berg-Rede von «Höhe» und «Tiefe» gestaltet hier eigenmächtig ein «sprachvernutzendes» Großbild und dient der urteilenden Welterfassung, also der morbiden Intellektualisierung und Konventionalisierung. Insbesondere der zerstörerische Tiefstand des Menschlichen angesichts des Todes kontrastiert mit der anschaulichen Höhen-Intensität des aus den Fugen geratenen Lebensmaßes. Jeglicher Gefühlsbezug wird verdrängt zugunsten der sachlich darstellenden Sprache. Dass Mythos und Symbol – im Rückblick eines

vergangenen Lebenszusammenhangs – rational unauflöslich einander in der Gegenwart bedürfen, ist ein charakteristisches wie unbewusstes Merkmal der Mythen- und Sinnbildung im Historiker-Urteil. Michael Burleigh misst der Heirat «eine symbolische Reverenz an den bürgerlichen Anstand» bei. Im «Untergang» kundschaftet Joachim C. Fest am Inszenierungsbeispiel des «Ehepaares» Hitler rätselhaft-mythische Anzeichen aus: «Der abgeschmackte Einfall der Hochzeit zum Doppelselbstmord, ganz als fürchte Hitler ein illegitimes Totenlager, bezeichnete womöglich den Zeitpunkt, an dem er sich endgültig ergab». In diesem spekulativen Bildgefüge durfte Schäferhündin «Blondi» nicht fehlen: Am 30. April 1945 – Fests Angaben sind widersprüchlich – wurde sie sogleich mit ihren fünf Welpen auf Befehl Hitlers vom «Hundeführer» vergiftet und erschossen.

Am 28. April 1945 hat sich Goebbels in einem Brief an Harald Quandt, Magda Goebbels' Sohn aus erster Ehe, verabschiedet. Er solle stolz sein, einer Familie anzugehören, «die dem Führer und seiner reinen, heiligen Sache, auch im Unglück bis zum letzten Augenblick treu geblieben» sei. Der Nachwelt gegenüber hat Propaganda-«Bricoleur» Goebbels vermutlich den «Doppelselbstmord» Hitlers und Eva Brauns am 30. April 1945 in seiner hohlen Phrasendrescherei, die an seinen heuchlerischen Personenkult gegenüber Hitler im Jahr 1926 erinnerte, ebenfalls ein letztes Mal blasphemistisch, absurd und wirklichkeitsverdrehend parodiert. Hitler habe noch einmal den Weg nach Golgatha beschritten und sein Leben hingegen zur Erlösung der Welt. «Führer» Hitler war weder ein Erlöser-Gott noch ein Auserwählter Gottes: Aus der Retrospektion des Untergangs wurden Szenarien mythischer Schicksalsergebenheit und apokalyptischer «Traditionsvernutzung» sowie die Propaganda appellativer Schlüsselwort-Botschaften wie in «Fertigbauweise» aufgeboten. Die Sinngebung ihrer Metaphorik lässt sich im mittelalterlichen «Untergang der Nibelungen», im geschichtswissenschaftlichen «Untergang des Täuferreichs» (Claus Bernet) und letztlich im geschichtsphilosophischen «Untergang des Abendlandes» von Oswald Spengler, einem Meister der Modernität, insbesondere in den rückwärtigen Bezügen zur Lebenswelt nachvollziehen. Theodor W. Adorno widmete Spengler aus dem kalifornischen Exil 1941 den Essay «Spengler nach dem Untergang». Er schrieb entlarvend, Spengler sei «mehr ein Wahrsager als ein Prophet», aber gegen sein Bild stehe «letztlich nur die Utopie».

Was vom Größenwahn des «Dritten Reichs» übrigblieb, das erschien den Menschen am Ende wie die Zeichen einer Monstrosität und eines Schreckensbildes. Am Anfang brachte ein volkstümlicher Erinnerungsfundus den Obersalzberg zur Geltung, der zur mythischen Landschaft dieser Berg-

Welt gehört. «Hitlers Berg» war seit 1932/33 für «Wallfahrer» oder «Pilger» nahezu schlagartig zum «Wallfahrtsort» erkoren worden. Aus der Sicht des seit 1929 amtierenden NSDAP-Gauleiters von München, Adolf Wagner, bekannt als «Despot von München», wurde er gar zum «Heiligen Berg aller Deutschen». Diese quasireligiöse Stilisierung wollte Hitler ab 1938 für den gleichgeschalteten KdF-Tourismus ins Berchtesgadener Land durch Repräsentationsbauten der NS-Gigantomanie zusätzlich aufwerten. Die Obersalzberger Zwangsarbeiter sind vermutlich von der brutalen «Vernichtung durch Arbeit» verschont worden, aber keinesfalls von dem absurden, menschenverachtenden «absoluten Terror».

Als es zum Schluss großsprecherisch «ums Ganze» ging, um das «Dritte Reich», das Leben, die Geschichte und die Existenz, da überschlug sich die Propaganda mit ihren Überredungskünsten. Sie griff angesichts der Niederlage Deutschlands auf das NS-Repertoire der vagen und beliebig auslegbaren Mythenwelt zurück: Militante Durchhalte-Metaphern wie «Alpenfestung», «Wunderwaffen», «Volkssturm» und «Werwolf» sollten den katastrophalen Niedergang der Wehrkraft in der Kriegswirklichkeit vertuschen. Der Endsieg-Mythos, der eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt vermied, wurde zum Werkzeug der Propagandamaschinerie, die das Tabu einer pseudomythischen Wiederholungs-Erfahrung schicksalhaft im «sinnvollen» Tod vergegenwärtigte. Das kam im Chaos den unsicheren Instinkten und mythischen Bewältigungsbedürfnissen der Verzweifelten entgegen, weil sie selbst der Welt des Todes fatalistisch ausgeliefert waren. Noch am 24. März 1945 beschwor und «vernutzte» Goebbels, der die große Biographie von Thomas Carlyle (1795–1881) über Friedrich den Großen gerade gelesen hatte, in seinem Tagebuch – wie in selbstbezogener Erinnerung an den Obersalzberg im Sommer 1926 – die «Sternstunde» Friedrichs des Großen von 1762, als der in kritischer Lage – begünstigt durch den Tod der Zarin Elisabeth – eine «souveräne innere Gelassenheit» und einen «bewundernswerten Stoizismus» bewahrt habe. Abergläubisch habe der König gemeint, «manchmal an seinem guten Stern verzweifeln» zu müssen. Doch sei ihm in der «dunkelsten Stunde ein heller Stern» aufgegangen: «Aus welchem Grunde sollten wir nicht auf eine ähnliche wunderbare Wandlung der Dinge hoffen können!»

Friedrich den Großen hatte Reichspropagandaminister Goebbels schon vor 1933 als «ersten Nationalsozialisten» ausgezeichnet: Bereits am 21. März 1933, der geballten militärischen «Bricolage»-Demonstration als «Tag von Potsdam», sprach Hitler in der Garnisonkirche über der Gruft mit dem Sarkophag Friedrichs II. von der «Vermählung», die sich «zwischen den

Symbolen der alten Größe und der jungen Kraft» vollzogen habe. Angefangen hatte es zwar mit der «Potsdamer Ruhrkomödie» (Friedrich Meinecke), aber ihr Ende fand die Inszenierung im «Führerbunker». Goebbels hatte in seiner Ausgeliefertheit gegenüber dem Katastrophenszenario absichtlich diesen «Mythos» ausgewählt, trug ihn Hitler vor, um ihn, den derangierten und «entzauberten» Mythen-Bricoleur, in seiner Selbsterhaltung psychisch zu stabilisieren. Besonders der instinktunsichere Goebbels war nicht selbstlos, denn er klammerte sich bis zu seinem «Freitod» an den Trugschluss, als könnte sein «Mythos» wie ein Beruhigungsmittel die «Untergangs»-Gegenwart am besten mit einer erträglichen Geschichte entlasten.

Nationalsozialistische «Durchhalte-Bricoleure» haben es bis zum Ende verstanden, mithilfe der großräumigen Propagandaworte «Festung Europa» an den dumpfen Durchhaltewillen und an die Phantasie der Menschen zu appellieren, ebenso eine sozialmythische Kampfbereitschaft für kleinräumige «Festungen» aufzubringen und schließlich Leiden im Glauben an die «Wunderwelt der Berge» ertragen zu lassen: Der «Glaube» kann Berge versetzen (Mk 11, 22 f.; Lk 17, 6; Mt 17, 20). Der deutschen Bevölkerung wurde jedoch durch «Täuschung und Selbstbetrug», ein «falscher Glaube» sei «vorteilhafter als gar kein Glaube» (Volker Sommer), nicht nur die Abgestumpftheit einer absurden Endkampfmentalität abgepresst, sondern auch die Illusion von einem «wundersamen Comeback» (Michael Burleigh) vorgegaukelt. Die katastrophale Realität hatte Menschen ein Joch aufgebürdet, so dass sie wie mit Blindheit geschlagen waren: Viele klammerten sich wie besinnungslos an die Durchhalteparolen und hielten aus in einer unerträglichen Situation, bis der fabelhafte «Endsieg» erreicht sein würde. Das schreckliche Vabanquespiel Hitlers, der sich am 22. April 1945 zum Verbleib im Betonbunker der Reichskanzlei entschieden hatte, kommentierte Michael Burleigh in der Sicht auf die letzten Tage: «Der legendärste Hasardeur, der je die Welt in Atem hielt, hatte keinen Trumpf mehr im Ärmel».

Es führt hier nicht weiter, über Ursachen, Ausmaß und Scheitern eines «Falschspiels» nachzudenken. Aufmerksamkeit und Interesse erweckt indes Hitlers «Weltbühne», die u.a. das «Vorbildmodell Obersalzberg» zusammen mit der «Kultstätte Berghof» präsentierte. Im Übergang vom religiösen zum Jargon des politischen Symbolismus zeigen sich viele Bilder, deren Metaphern in Kunst und Sprache universell sind: Solche natürlichen Metaphern bezeugten einerseits die «mythologisierte» Zusammengehörigkeit von «Führer»-Eigenschaften und Gefühlshaltungen und «erhöhten» andererseits den exzentrischen Hitler immer wieder zur «physiognomisierten» Existenz von kultischer Berufung, «Vorsehung» und pathologischem Vollstreckerwillen.

In einem nicht zur Veröffentlichung bestimmten Rundschreiben Hitlers und Bormanns an alle Reichsleiter, Gauleiter und «Verbände-Führer» vom Dezember 1940 hat der Obersalzberg bis zum Schluss im fingierten Mythos eine pervertierte «Herrenrassen-Doktrin» behauptet.

Zur Fratze der Terror-Justiz gehörten «Blutschutzgesetz», Rassenhygiene, Judenvernichtung und Zwangsprostitution, denn sie sollten zum einen eine Rassenmischung verhindern und zum anderen der Rassenreinheit dienen. Zur kontrollierten Disziplinierung des Sexuallebens der fremdvölkischen Arbeitskräfte wurden im Reichsgebiet Bordelle errichtet, weil Heinrich Himmler «besorgt» war, dass «Millionen Ausländer auf die deutschen Frauen und Kinder» losgehen könnten. Am Obersalzberg, am Rande des «Führersperrgebiets», in der Ortschaft Unterau, stand die «B-Baracke», in der Verwaltungssprache ein «großdeutsches» Standardmodell, für die am Obersalzberg eingesetzten Fremdarbeiter. Den reglementierten Bordellbetrieb kontrollierte der Landrat von Berchtesgaden mithilfe eines Bordellverwalters. Mit einem Zynismus ohnegleichen wurden zwischenmenschliche Verhältnisse von der Verwaltung dekretiert: Laut «Merkblatt für die Prostituierten» war die «ordentliche Arbeit» eine «Ausübung der Gewerbsunzucht».

Neuerdings macht die voyeuristische «Thematisierung des Heiklen», ein vermeintlich «schamvoll versenkter Faktor deutscher Geschichte» (Lothar Machtan), den ehemaligen «Berghof-Besitzer» zum homosexuellen Jahrhundertverbrecher des Deutschen Reiches. Hitlers Bild vom skrupellosen Prototyp des Bösen müsse – so der Historiker Machtan im Jahre 2003 – deswegen um das «Bild einer komplexeren Persönlichkeit» mit Hitlers Privatgeschichte erweitert werden. Alle Leser geraten mitten in die absurde Kläranlage eines schlüpfrigen NS-Milieus, das dazu führen soll, grenzüberschreitend der deutschen Gesellschaft die Augen über sich selbst zu öffnen. Dazu gehört die schier unendliche alltagsgeschichtliche Neugier über das Privatleben des «Führers» und das die sexuellen Phantasien der Menschen immer wieder anstachelnde «Innenleben» seines «Schlafzimmers»; jeglicher Widerspruch wird sofort als sog. Diskursverweigerung abgestraft. Schon lange hat das Private und Intime in der Wohlstands-Gegenwart eine obergärig populäre Reife erlangt. Sie mündet in einen allgemein anregenden ästhetischen Mainstream ein: Kulturphilosoph Bazon Brock veröffentlichte im Jahre 2002 sein Buch mit dem traditionsbrechenden Titel «Der Barbar als Kulturheld». Dieser ist ein Ersatz-Götze und eine bergfremde Leitfigur des 20. Jahrhunderts, die nicht nur mit einem autoritätsfeindlichen «Sprachfehler» ausgestattet ist.

Geschäftiger Barbarismus gängelt im kommunikativen Zerstreuungsge-  
schäft eine scheinheilige Unterhaltung: Mediale Konjunktur hat die neugie-  
rig-laserscharfe Schlüssellochperspektive, denn sie fokussiert das Interesse  
nicht auf exzellente und faszinierende «Berge», sondern vornehmlich tal-  
abwärts auf das seichte Horizontale. Der kuschelige Unterhaltungs-Schau-  
platz verschob sich einerseits vom intriganten Mätressenwesen des Absolu-  
tismus auf Napoleons unruhiges Lagerleben und von dort auf die Sexualität  
kaiserlicher Staatsmänner, die machohaften imperialen Kolonialisten, den  
«obersten Sittenrichter» Wilhelm II. und die bigotte Hofgesellschaft in der  
«Wilhelminischen Zeit». Andererseits beschränkte er sich auf die schwule  
Tabugeschichte der nationalsozialistischen Zeit. Die historischen Inhalte  
reduzieren sich im Publikumsinteresse auf die reißerische Tendenz einer  
extrem «voyeuristischen» Peilung.

Die «sexualpolitischen Manöver um Hitler», so im Jahre 2001 der Bremer  
Soziologe und Homosexualitätsforscher Rüdiger Lautmann, würden das  
«politisch-kulturelle Selbstverständnis der Schwulenbewegung» und ins-  
besondere die homosexuelle «Emanzipationsbewegung» (Lothar Machtan)  
diskriminieren. Dass beschwingte gedankliche Bewegung im Spiel der Vor-  
würfe zunimmt, hat Lautmann sofort flexibel umgesetzt: «Mit der gleichen  
Argumentationsstrategie wäre Wilhelm der Zweite als ein Homosexueller  
hinzustellen [...]». Damit fällt auf die beiden entscheidenden Deutschen,  
die im 20. Jahrhundert wie Weber am Webstuhl der Weltgeschichte mit-  
geknüpft haben, das fahle Licht sexueller Besonderheit, als würden sich  
«unheiliges Begehren und politisches Unheil einander bedingen». Äußerst  
scharf akzentuiert und ins Rampenlicht der Öffentlichkeit gezerzt garan-  
tiert das Thema «Homosexualität» eine grelle Unterhaltungs-Betroffenheit;  
ihre Erregungspotenziale sind gleichsam eingebettet in narzisstische Erklä-  
rungs- und Abgrenzungsmanöver.

Menschen zermartern ihre Gehirne mit einer absurden Irrwegsthematik,  
denn die «Last der Sinnlosigkeit» – so der Historiker Reinhart Koselleck –  
durchsetzt den öffentlichen Diskurs mit einem suggestiven Argumentati-  
onsdruck. Schnellstens sollten sich verantwortliche Bildungspolitiker, Er-  
ziehungswissenschaftler und Literaten von vergleichenden Standards der  
populären Kombinatorik verabschieden – sowohl von soziokulturellen  
Spitzfindigkeiten um Hitlers Biographie als auch von lautstarken Selbstfin-  
dungstherapien homosexueller Emanzipation.

## «Studierstoff» und «Krafthasentum»: Didaktik und «Sprachkompetenz»

Im Reich dichterischer Freiheiten verdichtet sich das schriftstellerische Interesse auf mediale Themen der Geschichte, weil verständliche, unterhaltende, verständlich-lehrhafte oder populär aufklärende Zusammenhänge als vermittelte Welt von «Geschichte und Literatur» lesefreundlicher das Publikum erreichen. Interessante Teilbereiche werden im medialen Präsentationsgehebe des Fernsehens zu merkantilen «Highlights»: Mythengesättigt erscheinen viele erfolgreiche Dokumentationen, die von «Kulturschaffenden» in der «Egozentralperspektive» (Uwe Pörksen) absatzorientiert die Medien und den Büchermarkt stimulieren sollen. Präsentierte «Bilder» im ungeprüften Kontext «sprachlicher Attrappen» (Uwe Pörksen) und «übersetzter» Worthülsen arrangieren ihre nachahmbare Werteordnung mit den Oppositionen von modern und fortschrittlich oder alt und überholt. Dennoch bleibt das Geschichtsbewusstsein prinzipiell an Wahrheitskriterien gebunden, die «Literatur» bei aller Eigenständigkeit nicht missachten darf, wenn sie ihre Kontingenz, Funktion und Wirkung nicht verfehlen will. Bedenklich wird es jedoch, wenn politisierende Geschichtslehrer sich zu Schriftstellern wandeln, sich aktueller Unterrichtsthemen bemächtigen und in ihnen den Geist ihrer Adaption wirken lassen.

Zweifellos muss ein poetischer Reizstoff, hinter dem sich keine kontingente Lebensurkunde verbirgt, heute mit computergesteuerter «software» konkurrieren. Insofern soll ein schülerrelevanter Erregungsstoff, in den therapeutischen Händen von Motivatoren gleichsam ein Leuchtstoff, sowohl die datenverarbeitende Schulweisheit übertrumpfen als auch im Idealfall einem vergleichsweise kognitionswissenschaftlichen Wirkstoff überlegen sein. Auf diese Art der unendlich veränderlichen Weltauslegung, die dem evolutionslogischen Vollzugsstil des fortschrittlichen Kreationismus eigen ist, wird im Zeitalter der transparenten Gene gleich ein neuer «Mythos» der Welterklärung geboren. Ebenso werden in der Auseinandersetzung um aktuelle Fragen der Menschenwürde anthropologische Grundlagen der moralischen und juristischen Ordnung berührt, die mit dem Rekurs auf Transzendenz grundsätzlich als «religiös oder weltanschaulich zu bezeichnen sind» (Wolfgang Schobert).

Sek. I-Schüler/innen an Realschulen und Gymnasien fordern schon früh das Thema «Nationalsozialismus», als bestätige ihre neugierig geweckte Perspektive auch die Alltagsrealität einer Faszination des Grauens. Remythisierende Dichtung kann als «Überbringer» (Uwe Pörksen) ohne

anthropologische Orientierung auf transparente Zielprojektionen nachahmbarer Wissenschaft vorbereiten. Für den Unterricht vorkonstruierte Erklärungs-Vorschläge mit übersichtlichen Tafelbildern wuchern indes in zielorientierten Lernprozessen, wie z. B. in denen der Handreichungen für Lehrer. Übersubjektive oder überpersönliche Hinweise auf Differenzialität fehlen: Sie vermitteln weder ein Gefühl tiefer Kontingenz noch Zeichen göttlicher Überlebenssicherung – selbstzufriedene Religionsfreiheit herrscht allorts. Der säkular-mythische Missbrauch als NS-«Stereotype», in der Tradition, Recht, Moral und «Gewalt» klischeehaft zur «Bricolage» verkamen, wird eventuell als Missbrauch des Grundvertrauens, aber selten als «Traditionsvernutzung», «Sprachvernutzung» oder «zusammengeschusterter Religionsersatz» (Manfred Eder) erarbeitet. Leichtfertige rhetorische Schuld-Beliebigkeit, remythisierende Konstruktionsbedingungen bzw. Konstruktionsmerkmale, vermittelt durch metaphorische Wander- und Mischverhältnisse, grassieren sowohl im Integrationsansatz der Literaturdidaktik als auch in der vernetzten Geschichtsdidaktik. Die Wiederbelebung des Mythischen hat scheinbar transparente Aspekte, die sich vor allem in einer mythischen Diesseitigkeit, in einer Weltverklärung oder im bioethischen Horizont gegenwärtiger Herausforderungen ohne biblische Perspektiven negativ ausprägen könnten.

Das deutsche Gymnasium wird nach amerikanischem Vorbild laborverdächtig, weil das Unterrichtsexperiment «Nationalsozialismus» als methodisch-planmäßige Remythisierung im «Berg-Versuch» ausprobiert werden könnte. Das im deutschen Literaturkanon der Sek. I so erfolgreich angepriesene amerikanische Jugendbuch «Die Welle» von Morton Rhue inszeniert unter der Leitung eines Geschichtslehrers den sozialmythisch erscheinenden Modellierungs-Ernstfall für «faschistoides Handeln und Denken»: «Was als bloßes Experiment im Geschichtsunterricht begonnen hatte, war zu einer Bewegung geworden, die sich jetzt auch außerhalb der Klasse fortentwickelte». Da sich die literarisch-reproduktive Inszenierung als eine scheinbar handlungsorientierte Remythisierung auszeichnet, erstauen besonders historische Anlehnungen genauso wie esoterisch gewürzte Plattitüden in dieser «lebendigen Bewegung»: Willkürlich instrumentalisierte Schüler können unter dem Mythenetz der prozeduralen Gleichheit plötzlich zu völlig «neuen Menschen» gleichgeschaltet werden, denn sie erfahren Surrogate «dramatische[r] Persönlichkeitsveränderungen» oder erleben eine praktizierte «Gemeinschaft» als Ursache von Unzufriedenheit. Diese als eine «wahre Begebenheit» inszenierte, ästhetische und transparente «Planungsgläubigkeit» erprobt eine remythisierte Bereitschaft,



«ihrem Führer zu folgen», erscheint aber dabei wie das Bild einer «religiösen Sekte» und billigt eine «Art Wiedergeburt». Selbst die bekannte Unterschätzung Hitlers wiederholt sich im Dialog zwischen Mutter und Tochter Laurie, die nach den ersten Erfolgen der «Welle» ihrer Mutter gegenüber noch zur Verharmlosung neigte: «Die ganze Welle ist ein Maulwurfshügel und du machst ein Gebirge daraus». Schließlich geriet dieser in Amerikas demokratischer Gesellschaft ausprobierte Modellversuch außer Kontrolle und musste abgebrochen werden. Was haben Schüler an authentischer Subjektivität, an feinsinniger Krisenwahrnehmung, an sozialer Gerechtigkeit, an persönlicher Verhaltensorientierung oder an neuer Hoffnung entdeckt? Kommt es zum «frechen» Hinterfragen der literarisch selbstgebastelten Remythisierung?

Die im Roman ausprobierte «faschistoide Gemeinschaft» verherrlicht im literarästhetischen Experiment ebenso die sozialmythische Sehnsucht nach einer psychologisch intendierten «gefühlten» Gemeinschaft. Sie kommt aber nur über das Transparenz-Medium Film, durch zwei äußere Symbole, Standbilder und drei Gemeinschaftsformeln zustande, die somit nur einen sehr kleinen Bruchteil der originären Lebenswelt berücksichtigen. Junge Menschen dienen als Versuchsobjekte in einem literarischen Text, der frei ist von religiöser bzw. theologischer Kompetenz. Fragmentarische Gestaltungselemente des Romans werden rezeptologisch aufgeboten nach dem Kochbuch-Motto «Man nehme...». Prozedurales Training mit Standbildern, Filmeinsatz und formelhafter Disziplinierung vergegenwärtigen einen vermeintlich ästhetischen Mehrwert an multiperspektivischer Auslegungswirklichkeit: Gleichschaltend berücksichtigt sie manipulative Einsichten in den Hirnarchitekturen neuronaler Befunde, dass der Mensch, ein mechanisiertes, transparentes und vernetztes «Vitalitätssystem», unbewusst zu sozialen Handlungen verführbar sei und sich dabei frei fühle. Mit Sicherheit ist der Mensch aber ständig mit seiner eigenen Rätselhaftigkeit konfrontiert, die den Anspruch auf eine unmögliche Transparenz unterstreicht: Konstruktionsmodelle bekommen den Rang von Doktrinen, die dem Menschen alles erklären und ihn gleichzeitig schwächen.

Über eine Anfälligkeit zur Verführbarkeit herrscht einerseits kein Zweifel, andererseits speist sich der freie Wille aus einem Konstruktionswillen des Experimentators. Drei Kritikpunkte sind von anthropologischer Zentralität: 1. Gott will keine fremdprofessionell gesteuerten Marionetten und keinen willenlosen Gehorsam, sondern folgsame Gewährsleute. Synthetisierte Wahrnehmungsfragmente ersetzen unter dem Plausibilitätsanspruch der Transparenz weder eine historische noch eine subjektivi-

ve Gestaltungs-Erinnerung. 2. Die bausteinartige Methodik als singuläre Produktivkraft steuert das Geschehen als sei Geschichte wie durch eine Matrix wiederholbar oder wie durch ein neuronales Aktivitätsmuster abzugleichen. Der bedenkliche Verzicht auf tiefgründige innermenschliche Probleme entspricht soziokulturellen Machbarkeitsstudien, als handle es sich um eine «veloziferisch» vollziehende Verführung. 3. Dieser didaktische Perfektionismus befindet sich im «Bann einer metaphysischen Fiktion» (Christoph Türcke). Vornehmlich die «Vermittlung als Gott» (Christoph Türcke) ist kein Ausweis für Exzellenz, sondern eine verführerische Modell-Gläubigkeit, die den sog. «Hitler-Mythos» im Verfahrensweg einer dubiosen «Transformations-Bricolage» wiederkehren lässt und eine gegenwärtige gefährliche Mythenfreundlichkeit mithilfe einer simplen Methodenhypochondrie hervorbringt.

Wie schwer ist das Zurückversetzen auf die komplexe motivationale Ebene «pluraler Gleichzeitigkeiten» des Geschehens? Häufig kann man hören: Der Historiker müsste Verzicht üben, seinen Kenntnisstand in Frage stellen, um die sog. «gleiche Augenhöhe» mit den handelnden geschichtlichen Personen kritisch zu reflektieren. Sind nicht auch eigene Zukunftserwartungen in der deutenden Reflexion verborgen? Immer ist die Differenz von «Ich» bzw. «Selbst» oder dem bewussten «Akteur» und der defizienten «Person» im Spiel: Aleida Assmann spricht vom «bewohnten Gedächtnis» oder dem subjektgebundenen «*Funktionsgedächtnis*» mit den Merkmalen «Gruppenbezug, Selektivität, Wertbindung und Zukunftsorientierung». Dagegen seien die historischen Wissenschaften ein «Gedächtnis der Gedächtnisse» ohne «vitalen Bezug zur Gegenwart», damit ein «*Speichergedächtnis*» als «Korrektiv für aktuelle Funktionsgedächtnisse». Die «Verschränkung von Funktions- und Speichergedächtnis» zeige an, «wieviel der einzelne Mensch von sich weiß, wie er sich einschätzt und wie er mit seinen Erfahrungen umgeht».

«Gefährdungen des Geistes» als Studienobjekte weltanschaulicher «Sprachkompetenz» (Błażej Białkowski) sind im Blick auf die Deutung des Selbst und auf den Vollzug der Subjektivität für die Gottesbeziehung zu erschließen. Denn Gedächtnis, Urteil und Fragehorizont des engagierten Historikers, der selbst Metamorphosen der eigenen Rolle und ideologischer Verstrickungen in der nationalsozialistischen Ostpolitik vertuschen will, zeugen nicht nur für die «Gefangenschaft in einer Zeit» (Reinhard Wittram), sondern im Rückblick auch für eine Camouflage des persönlichen Risikos, Verhaltens, Versagens und Leidens. Die Überprüfung ist im Einzelfall schwierig, wenn historiographische Konsensformeln Verhältnisse, deren

«auferlegten» Umstände an der Universität Posen Menschen mit dem Vorwurf, an einem «Ort der Wissenschaftsvernichtung» (Błażej Białkowski) tätig gewesen zu sein, vorsätzlich belasten und abstrafen: Eine «entmythologisierte» Zentralität, in deren Geist der Historiker Reinhard Wittram das Wissenschaftsverständnis «rassistisch-radikalisierend zu transzendieren» versucht habe, konterkarierte das «NS-Expertenzentrum» der kaum vier Jahre existierenden «deutschen Führer-Universität» Posen. Der polnische Historiker hat die «Reichsuniversität» dominant als «NS-Chimäre» oder als «Sonderlaboratorium eines totalitären Vernichtungskrieges» in opferorientierter Sichtweise beurteilt. Białkowski überprüft die «wissenschafts-internen NS-Modernisierungsversuche» schon in der Weise, dass «nicht die Geisteswissenschaften, sondern die Naturwissenschaften» ausnahmslos «den Primat übernommen» hätten, wobei zum Kriegsende hin lediglich die «Philosophische Fakultät in die NS-Propaganda gegen den Bolschewismus» eingespannt worden sei.

In den letzten Jahrzehnten wurden Verstrickungen «deutscher Historiker im Nationalsozialismus» (Winfried Schulze/Otto Gerhard Oexle) aufgearbeitet oder nachgewiesen: Die «Vergegenwärtigung des Nationalsozialismus» sei «ohne das Wissen um das Grauen der Vernichtungslager» nicht möglich, hatte Wittram bereits 1966 in seiner Publikation «Zukunft in der Geschichte» geschrieben. Sie sei aus keiner «historischen Betrachtung auszuschließen», denn das «Wissen darum, was nachher kam», bestimme den Historiker auch dann, «wenn er sich ganz von der Gegenwärtigkeit eines vergangenen Phänomens umfängen» lasse. Semasiologische Bezüge des Religiösen, Geistigen, Irrationalen, Bedrohlichen, Monströsen, Absurden und Geheimnisvollen erschließen nicht nur anthropologische Größen, sondern sind in neoromantischen Gefühlslagen und physiognomischen «Verwandlungen» oder «Metamorphosen» (Błażej Białkowski) der «Verhaltenskunst» vorhanden: Reinhard Wittram, 1902 in Bilderlingshof bei Riga geboren, wurde als «evangelischer Christ» in einer «krisenhaften Zeit» (Gert von Pistohlkors) erzogen bzw. ausgebildet. Von 1920 bis 1925 studierte Wittram in Jena und Tübingen, um dort im Jahr 1925 von der Philosophischen Fakultät der Tübinger Universität promoviert zu werden. Historiker Johannes Haller, estländischer Balte von Geburt, war Wittrams Doktorvater. Haller hatte sich 1933 öffentlich für Hitlers Wahl zum Reichskanzler engagiert – wahrscheinlich hatte diese «Schüler-Lehrer-Nähe» ohnehin ein geistiges Eintreten für den nationalen Revisionismus geweckt. Jahre katastrophischer Ambivalenzen folgten, denen sich Menschen schwerlich zu entziehen vermochten. Indem der NS-Staat seine «Gewaltakte in das

Formenarsenal des bürgerlichen Rechtsstaat kleiden konnte», fiel es ihm nach 1933 relativ leicht, dass Gewaltakte von «Gesetzgeber und Rechtsprechung» als «Staatsnotwehr für Rechtens» (Michael Stolleis) erklärt wurden.

Im Alter von 23 Jahren war Wittram nach der Rückkehr von Tübingen nach Riga «in eine völlig veränderte Welt» zurückgekehrt, da die Deutschen mit der «erstmalig gesetzlich vorgesehenen ›Minderheitenrolle‹ in der demokratischen Republik Lettland» und der «Enteignung des zum meist deutschen Grundbesitzes» (Gert von Pistohlkors) innerlich nicht einverstanden waren. In Riga habilitierte er sich 1928 am «deutsch-baltischen Herder-Institut» und wurde «dort 1935 außerordentlicher und 1938 ordentlicher Professor» (Gert von Pistohlkors). Ähnlich wie Haller forderte Wittram im Jahr 1936 sowohl die «rassisch-biologischen» als auch die «geistig-seelischen Vorgänge als Hauptstück der Volksgeschichte» (Hans-Erich Volkmann). Zweifellos hat Volkmann damit die sprachliche «Konsenszone zwischen reichsdeutscher NS-Ideologie und ihrer deutsch-baltischen Variante herausgestellt» – ihre Metaphern dienten bis 1939 einer «permanent mobilen Gratwanderung zwischen traditioneller Heimatverbundenheit und großdeutscher ›Reichssehnsucht‹» (Błażej Białkowski). Gerade diese pragmatisch-kriteriologische Differenzverwischung des Nationalen und die frühzeitig «gleichgeschaltete» personelle «Vernetzung der ›Volksgeschichte‹ mit dem nationalsozialistischen Herrschaftssystem» (Ingo Haas) wirken – von Dan Diner als metaphorisch-vorgängige Konflikte Osteuropas erwähnt – wie Verfremdungseffekte «kontraphobischer» Denkweisen auf Opfer und Täter zurück. Aufgrund dieser psychohistorischen Reaktionsbildung ist es sehr zweifelhaft, dass Wittrams «Plädoyer für die ›Volkskörperforschung‹ und die Einbeziehung der Auslandsdeutschen ein neuartiges Programm» (Frank-Rutger Hausmann) gewesen ist.

Seinen Göttinger Studenten vermittelten Wittrams Vorlesungen und Seminare bis zu seiner Emeritierung im Sommer 1970 ein gewissenhafte Aufarbeitung der Vergangenheit, begleitet von einer besonnenen Selbstsetzung, differenzierten Betrachtung und souveränen Gelehrsamkeit; seine zerquälten Züge schienen weder ein bewältigtes Schambewusstsein zu charakterisieren noch wirkte er wie ein aufdringlicher «großer Moralist, der ständig seine christlichen Wurzeln» (Jan M. Piskorski) betont hätte. Neuronale Mechanismen wecken heute zwar vorschnelle kognitive Urteile, aber Wittrams Spiegel seiner Sprache reflektierte weder Sprachhüllen noch eine Kunstsprache. Die ihn auszeichnende These, «daß er mit tiefem Ernst im Detail das Ganze zu sehen vermochte» (Gert von Pistohlkors), war kein hochgestochener Anspruch Wittrams, weil er als Leistung aktiver

Selbsterkenntnis generell weder einlösbar noch erreichbar erscheint: Erkenntnisfortschritt durchkreuzt durchaus persönliche Positionen und schließt die «Welt für die Verwertung auf» (Uwe Pörksen), aber nicht «flächendeckend» expansiv, denn Wittrams «Interesse an der Geschichte» war weder ein Dogma noch ein Postulat der Wahrheit. Seine Haltung melancholischer Gestimmtheit und Aura gelehrter Professionalität bescheinigten ihm eher eine «intellektuelle Bescheidenheit», die Białkowski sowohl mit dem «Rätsel der Wirklichkeit» als auch mit Wittrams moralphilosophischer «Deformation», seinem «Weltschmerz» und – könnte man hinzufügen – seiner «Überlebenskunst» (Hans Blumenberg) und «Früchten des Denkens» (Volker Friedrich) in Verbindung bringt: «Wittrams wissenschaftliches Schaffen ist wie ein gebeugtes Ringen um und Selbstbefreiung von der bedrückenden Last der Vergangenheit». Menschlich scheint sich darin der Versuch einer logischen Leidensbewältigung auszudrücken, die der kommunikativen Sinndeutung einer sinnlos belasteten Wirklichkeit etwas Persönliches abgewinnen wollte.

Rhetorisch geschickt, anschaulich in der Sache und begrifflich immer auf Klarheit bedacht, veröffentlichte Wittram 1954 «Das Nationale als europäisches Problem». Wittram, der 1958 und in der zweiten Auflage 1963 seines Buches «Das Interesse an der Geschichte» – nämlich im «Wandel des Menschen» die «Konstanz des Menschlichen» (S. 74) bekräftigend – in seiner «unaufhebbaren Zweideutigkeit» (S. 92) betont hatte, äußerte sich in seinem Taschenbuch «Zukunft in der Geschichte» distanziert und verhalten über die «Gegenwärtigkeit eines vergangenen Phänomens» (S. 6): «Es ist eine Frage der Stilform, wie man davon Gebrauch macht». Was verstand Wittram darunter? Vornehmlich die Stilform ist eine erkenntnisbehindernde Wahrnehmungsweise, ein Mittel, das ein inneres «Wesen», die wertende Interpretation zwischen Innen und Außen, kaum klärend zu erschließen vermag: «Stil» kann bewusst die «Gesinnung» camouflieren, so wie humane Eigenarten der Sprachverwendung in Georg Christoph Lichtenbergs diagnostischem Ausdrucksfeld «zuverlässigere Indikatoren für die individuellen Wesenszüge eines Menschen» sind. Was Lichtenberg nicht wollte, waren «Lauwinen von Kernwörtern und phrasibus heroicis», die im ««süßen Gefühl eigener Größe nicht gestört»» – nicht einmal als Selbstzweifel – nun ««der Krafthase diktiert»» (Albrecht Schöne) habe. Welchen Stilwert charakterisieren dann Wittrams «gefällige Worte», die «wahre Worte» (Koh 9, 10) der Tradition zum Einsatz bringen sollen, damit – so Wittram selbstredend im Buch von 1963 – «wir [...] nicht mutwillig zerstören, was uns Bürgschaften für eine Kontinuität des Lebens anbietet» (S. 108)? Im geistigen Kontext des Eschatologischen ist eine Menschlichkeit und Wissenschaft-

lichkeit gefragt, in deren Horizont weder die Mitte des Christlichen noch die optimistische Frage nach dem wahren Wesen abhandeln gekommen ist.

Detailliert weist Gert von Pistohlkohrs in seinem sehr vorsichtigen «Annäherungsversuch» von 2012 nach, dass Wittram den mit dem «Rassegedanken verbundenen Stilbegriff» allen Deutschen 1938 nahe gebracht habe. Wie der Schriftleiter der «Baltischen Monatshefte», Dr. Heinrich Bosse (1907–1996), der 1936 in seinem Aufsatz «Um die Rassenlehre» gemeint habe, der Stil der «äußeren Erscheinung» müsse das *«seelische Bild formen»*, wiederholte und steigerte Wittram pathetisch den *«Willen zu einem neuen europäischen Stil»*, den die «Deutschen seiner Zeit *„aus einem neuen Stilgefühl leben“* würden: *«Unsere Volksgemeinschaft ist nicht nur Kulturgemeinschaft – sie ist bekanntlich in erster Linie Bluts-, Wesens-, Schicksals- und Willensgemeinschaft – , aber sie ist auch Kulturgemeinschaft»*.

Der Stilbegriff erscheint wie ein Vehikel, mit dem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts pauschal Inhalte einer motivationalen Sprach Sinnlichkeit vorgetäuscht werden konnten. Deren Spannweite reichte vom nationalen Tarnbegriff der Schwäche bis zur ästhetischen Politisierung, um durch die Synthese vieler historischer Ideen aus verschiedenen Zusammenhängen Leser zu überreden: Lichtenbergs «Peitschenschläge des Schicksals», deren verbalen Eigenarten beim «schönen Wort» vom «Stil» Zuflucht gesucht hatten, harmonisierten vielleicht «Gesinnungen» der Selbstdarstellungen, aber keinen in innerer Beziehung stehenden «Mimetismus». Kritische Stilanalysen, würden Kritiker sie einfordern, hätten schon spätestens 1936 die Finalität rassenphysiognomischer Denkweisen als konsequente nationalsozialistische Abrechnungssignale entlarven können. Wittrams Denken, dem didaktisch die Nagelprobe aufklärerischer Grundsätze gewiss nicht fremd gewesen sein kann, scheint vorgegebene «diktierte» Ansichten des gewissenlosen «Krafthasen» nicht einmal ironisch in Frage gestellt zu haben. Bedenkenloses Mitläufertum schwächt bekanntermaßen die Produktivität «gedanklicher Experimente», damit theoretisch den «Möglichkeitssinn» (Albrecht Schöne) und praktisch die Handlungsfähigkeit. Was machte Wittram dann so selbstsicher und optimistisch, dass er in den Rang eines unbezweifelten Parteigänger Hitlers, dem «Autoritätsträger und Über-Ich» (Marcel Atze) aufstieg?

Gelebte Kontraste der persönlichen und nationalen Total-Zäsur limitieren Zeitspannen der Empirisierung, in denen das Persönliche «vor 1945» und das Nationale «nach 1945», ein Ergebnis der «Bedingungslosen Kapitulation», eventuell den «Transformationsnexus» von Ursache und Wirkung psychologisch vergegenwärtigen soll: Mit dem Kriegsende wandelten

sich – pauschal spät, aber kaum immer einsichtig – Scham- und Verhaltenszustände «kontraphobischer Reaktionsbildungen» (Léon Wurmser) ins Gegenteil. Vieles betraf sowohl Fragen des Überlebens, des Elends und der Abrechnung als auch Konsequenzen von Schuld, Sühne und Angstabwehr. Die ehemals Engagierten der «Elfenbeinturmuine» (Hermann Glaser) hielten sich zurück, indem sie sich zunächst einer Selbstanalyse entzogen und im alibihaften Handeln «ihre Überlebensfähigkeit als große Einsamkeit» stilisierten. Persönliche Zurückhaltung, die um der Selbsterhaltung willen auch zum aufklärungsresistenten Grübeln neigte, prägte ihr Stil der Gesinnung, weil sie, die «Arrivierten, die Routiniers der Untergänge und Schiffbrüche», genau wussten, «wo die Wahrheit lag» (Hermann Glaser).

Statt gleich Reue zu zeigen, wollte der von Białkowski bewertete «Sprachvirtuose» Wittram nach eigenen Angaben «nichts ungeprüft» übernehmen. Konsequenter verfolgte der polnische Historiker das wissenschaftliche Ziel, die «Logik der starren Dichotomie zwischen zwei homogen anmutenden Lebensblöcken zu durchbrechen». Wittram habe nicht nur schon früh begonnen, «Brücken über den moralischen Abgrund zu schlagen», sondern seine «nachträgliche Rückbesinnung auf Gott erscheine nur als halbe Exkulpation, als eine bis zur Skurrilität reichende Apologetik». Błażej Białkowski meint an anderer Stelle, Wittram habe durch seine «moralphilosophische Hinwendung zu Gott sein Engagement im NS unbefragbar» gemacht. Wittrams Bereitschaft, sein «Eigenes» diesem Gott anheim zu geben, wäre grundsätzlich theologisch maßgebend und motivational die eigentliche Richtung zur Erlösung.

Ob dieser Gottesbezug in der Reflexion des Wissenden Wittram insbesondere Konturen der Neuinszenierung antizipierte oder ob aus dem Wiederbeginn ein Neuanfang des defizienten, glatt verharmlosten oder nicht ganz entschlüsselbaren «Identitätswechsels» sichtbar werden könnte, bedarf weiterer Überlegungen. Was sich bewusst – allerdings als persönlich-verdrängtes und selektiv-konditioniertes Gedächtnis – gegen die Wucht kollektiver Erinnerungskultur abschirmen will, beschwert das eigene Leben, weil der historisch geprägte Erinnerungsraum gegenüber dem Vergessen einfach zu übermächtig ist. Gert von Pistohlkors versuchte 1973 das Persönlichkeitsprofil dieses tiefgehenden Zwiespalts zu beschreiben, als er ihn am Beispiel Wittrams sowohl durch traditionelle Orientierung als auch im Bild seelischer Desillusionierung beurteilte: Die vereinfachende Lesart der Empirisierung ist die binäre Wertung des «Nationalisten und Optimisten» bis 1945 einerseits sowie nach 1945 die des «Skeptikers und Pessimisten» andererseits. Was diese resultativ-neutrale «Wechselmarke»



scheinbar wie einen Siegelabdruck festhält, ist zugleich eine von heiklen Fragen wegführende Grundabsicht. Wittrams Haltung unterscheidet sich nicht von denjenigen Menschen, deren Erwartungen gewaltige Schläge zerschmetterten hatten. Denn die Niedertracht der totalen «völkischen» Überlegenheit war der Antichrist, die Verkörperung des absoluten Bösen mit einem unvorstellbaren Programm der Menschenvernichtung, das nach 1945 der geschlagenen Nation und den Verlierern nur ungewisse-negative Zukunftsaussichten offen ließ.

Wittrams alte Prägung blieb bis in den zeitgenössischen Sprachgestus hinein erstens landsmannschaftlich bestimmt, weil – wie er 1964 noch differenzierte – ihm seit 1933 «die deutschbaltische Herkunfts- und Schicksalsgemeinschaft stärker war als die nationalstaatliche Gemeinsamkeit». So sei die «organisierte nationalsozialistische Bewegung innerhalb der deutschbaltischen Volksgruppe» vornehmlich intellektuell in der «Willenssphäre des Nationalen» zu suchen. Dagegen habe der Begriff «Nationalsozialismus» – der camoufliert, antihuman oder krafterfüllt erscheine – ein «ideologisches System und eine Kraftballung» gemeint, in denen die «Verantwortung der Menschen» nicht in einem «anonymen Prozeß» aufgelöst werden dürfe. Zweitens enthält Wittrams Urteil aus der Retrospektion von 1964 gegenüber dem Nationalsozialismus, dem «Einbruch einer fremden Welt», persönlich reflektierte Lebenszüge, die sowohl das Gelehrtenbild des zutiefst erschütterten «ganzen Menschen» zeigen als auch seine «Lebensernte» in der Relation Gottes erhellen. Drittens kann man metaphorische «Verflüssigungen» und «Verfestigungen» der Begriffsbildung Wittrams nicht einfach wegeskamtieren, da sie die baltisch-nationale wie die großdeutsch-nationalsozialistische «Sollgesinnung» (Reinhart Wittram) in Konstruktionsleistungen der Sinn-, Zustands- und Willenshaltung «übersetzten»: Das ging zurück auf die phänomenologische Erkenntnis des Welt-Seins, gleichsam auf die sinnliche «Wahrnehmung» (griech. «tēs aistheseōs») der übersteigerten Identität oder der scheinbar metaphorologischen Einheit von Subjekt und Objekt, die sowohl den zwanghaften NS-Gemeinsinn der «Volksgemeinschaft» als auch die vermeintlich religiös-emphatische Gleichsetzung von dem «einen» Führer im Vielen zur «Wahrnehmung» bringen sollte.

«Gesinnung» wird seit dem 19. Jahrhundert in der Art «politischer Denkweise» gebraucht. Dieses «nomen actionis», eine Mischbildung mit kollektivem Präfix «ge-» aus «gesinnt» bzw. «Sinn» (griech. «aisthēsis»), wird durch das Modal-Morphem «soll» noch eindringlicher determiniert, so dass der «Wortproduzent» mit dem neugeschaffenen Kompositum «Sollgesinnung» an eine ursprünglich wirkmächtige, metaphorische Wur-



zel der Selbsterfahrung gedacht haben muss. Wenn diese «Sollgesinnung» und deren Handlungen dem pseudoreligiösen «Führer»-Idealismus motivationaler Sittlichkeit verpflichtet waren, dann war der Moralismus die verpflichtende Grundlage absolut-praktischen Handelns, die das scheinbar Gesamte der Wirklichkeit wie eine kohärente Ordnung begriffen hat. Kollektiv und selbstbezogen habe Wittram – so Błażej Białkowski – die «Dimension der Schuld auf eine moralische und übermoralische (metaphysische) Ebene» erhoben und beredsam, limitiert und desillusioniert die welterklärende Stilform «christlicher Selbstmystifizierung» gewählt. Vielleicht ethisch unterschiedener im Wissen, das Wittrams sensitives Vermögen beeinflusst haben mag, handelte es sich um eine mehr selbstkritische Erkenntnisleistung, die konsequent die «Führer»-relevante «re-ligio» der Erkenntnis überwinden wollte. Darauf beruhte der «entzauberte» Wechsel des Geschichtsbildes, der konsequent die selektive wie diktatorische «Kraftballung» negierte und stattdessen später demokratisch legitimierte, multiperspektivische Geschichtskonstruktionen entworfen hat. Nicht nur Universitätslehrer haben die universalen Menschenrechte und die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland mit ihren leitenden Prinzipien gemeinsamer Werte, Normen und Weltdeutungen zu verteidigen: Die Menschenwürde ist ein unantastbares und unverletzliches Prinzip, im Wesentlichen das «heilige Humanum», das in den wesentlichen Grundzügen das Verhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürgern regelt.

Wenn Wittram nach 1945 im Spannungsverhältnis von Kontinuität und Neubeginn zu beurteilen ist, dann bleiben im Gau Wartheland wie dem Generalgouvernement noch «Germanisierungs»-Aspekte der brutalen Besatzungspolitik zu beantworten, die die sog. «deutsche kulturelle Überlegenheit» (Thomas Höpel) vor 1945 inszenieren sollten. Was hat sich zwischen Selbstbeherrschung und «Selbstgleichschaltung» (Eckart Conze) oder zwischen selegierender Strategie und fließenden Übergängen abgespielt, die Umstände von Wittrams widerstandslosen Mitwirkens und Verhaltens in der Posener Zeit erhellen könnten? Die motivationale Perspektivität dieser Fragen verdient Beachtung, ob überhaupt der Singularität von Wittrams Profil, einer intellektuell-sichtbaren «Selbstgleichschaltung», innerhalb der Befehlskette so etwas wie ciceronisches «Lebensblut» mitgegeben war? Eckart Conze, der hier für drei weitere Mitverfasser steht, hat in dem Buch «Das Amt» den deutschen Diplomaten für die «Umsetzung eines menschenverachtenden Programms» mehrmals die verkürzte «platte» Formel «Mitwisser gleich Mittäter» ins Stammbuch geschrieben. Waren demnach – trotz mancher Fälle von heimlicher Resistenz und konkurrie-

render Kritik – auch die Posener Akademiker, von denen Wittram 1964 die «auf Meinungs- und Willensbildung gerichtete Tätigkeit der baltischen Anhänger des Nationalsozialismus» im Blick hatte, «Besatzungsgehilfen, Mitwisser und – immer wieder – Mittäter» (Eckart Conze)? Mitwisser übten sich zuweilen im «schweigenden Gehorsam», wenn sie unter dem Vorbehalt ihrer persönlichen Kultur Bestimmtes nicht zu billigen vermochten. Im Widerspiel von Analysieren und Bewerten oder Verstehen und Erklären ergeben derartige hermeneutische Vorverständnisse keine methodisch treffende Beurteilung, die möglicherweise ethisch unsinniges Verhalten offlegen würde. Angesichts des Verzichts, den Weg differenzierter Nachsicht einschlagen zu können, dominiert wider besseren Wissens das Verurteilen über das historische Urteil: Befangenheit oder Schweigen behindern die historische Aufklärung, denn sie helfen dem Leser weder zur konkreten Selbsterkenntnis noch bringen sie ihm das Wesen des Menschen näher.

Nicht einig ist sich die internationale Historikerkunft darüber, was Wittrams Autorität und seiner nationalsozialistischen Weltanschauung bis zu Aussagen «reinigender» Selbsterklärung nach dem Kriege anbelangt. Ohne Rechtfertigungsdruck verzichtete er in der Öffentlichkeit bis 1964 in heiklen Fragen auf die «Erste-Person-Perspektive», stattdessen begab er sich kommentarlos unter den Schutzmantel der notvollen Gemeinschaft, wenn er den «Wahncharakter der Rassentheorie» oder die «Furchtbarkeit des Rassenwahns» erwähnte: «Die ganze Tragweite des Judenproblems und der Charakter des deutschen Antisemitismus wurden uns nicht deutlich». Gelehrte, die wie Historiker jederzeit auch konditioniert wurden vom lebensweltlichen Gefüge ihrer Zeit, haben mit ihren «Dispositionen», «Mentalitäten», «Haltungen» und «Aufgaben» an der «Frontuniversität» Posen nicht nur ihre Verantwortung ausgeübt, sondern sind auch Menschen gegenüber rechenschaftspflichtig. Wichtig ist in diesem «völkischen» Zusammenhang der «generationsspezifische Denkstil» und gleichgeschaltete «Weg in die Großwissenschaft», den deren «Integrationsfigur» Albert Brackmann, schon aufgefallen durch die Kontroverse mit dem aus Posen stammenden Ernst H. Kantorowicz, seit 1934 «auf die Einbindung der Universitäten des Ostens in die Forschungsgemeinschaft» konzentriert hatte: «Alle Historiker wurden penibel kontrolliert; sie hatten selbst Sorge dafür zu tragen, dass keine Forschungsergebnisse veröffentlicht wurden, die nicht dem Tenor der deutschen Ostpolitik entsprachen» (Ingo Haar).

Insbesondere die «wissenschaftliche Abwehrarbeit gegen die polnische Geschichtswissenschaft» hatte Brackmann, «Generaldirektor der preußischen Staatsarchive» und «Erster Direktor des Geheimen Staatsarchivs», schon seit

1929 durch seine antipolnische Strategie der Archivnutzungen politisch aktiv vorangetrieben, so dass es ihm leicht entgegenkam, «Papens aggressiver Polenpolitik» zu folgen. Die «nationalistische Isolation der deutschen Geschichtswissenschaft» sollte den strategischen Dienst einer «Deutschumpolitik» (Ingo Haar) legitimieren, um die Territorialverluste aufgrund des Versailler Vertrages im Osten zu revidieren. Werner Conzes Programm von der «Volksgeschichte als kämpfender Wissenschaft» ergänzten seit 1936 Historiker der «Nord- und Ostdeutschen Forschungsgemeinschaft», darunter – wie Ingo Haar bemerkt – Reinhard Wittram als aufstiegsorientierter Historiker, Gebietskenner und ethnischer Beobachter Lettlands.

Rassistische Ordnungskriterien, die der Integration durch «Volkgruppenrecht und Judenfrage» vorgeschrieben waren, sollten fortan das «Schicksal der jüdischen Bevölkerung in den ehemaligen Gebieten Preußens in Westpolen» bestimmen, wie Wittram anlässlich einer Tagung in Lübeck im Mai 1937 als Teilnehmer persönlich erfahren hatte. Brackmanns Denkschrift über die «Eindeutschung Posens und Westpreußens», die im Oktober 1939 abgeschlossen war, galt nach dem Einmarsch in Polen als überholt. Nunmehr konnte Brackmann dem Volkstumspolitiker Erich Keyser am 5. März 1940 mitteilen, dass «jeder Gau seine eigene Methode finden könne, um die jeweiligen bevölkerungspolitischen Fragen zu lösen» (Ingo Haar). Aus polnischer Perspektive betont Jan M. Piskorski in seiner orientierenden Analyse, Wittram sei ein «Feind der Balten» gewesen, habe gegen Kriegsende SS-Kontakte intensiviert und in russischen Soldaten «Untermenschen» gesehen. «Wie ein Soldat ohne Moral» habe er sich verhalten, durch intellektuelle Militanz Führertreue beschworen und deutsche Wissenschaftler propagandistisch zu Aktivitäten aufgerufen, nunmehr «politische Soldaten zu werden».

Was «gefällige Worte» (Koh 12, 10) an Klarheit und Wahrheit des begrifflichen Wortgehalts vermissen lassen können, sind zwar wissenschaftliche Zeichen ihrer beweglichen Einheit, aber sie vermögen stilistisch aktuelle Welterfassungen zu modellieren: «Gefangen im Worte Gottes», wie Martin Luther in Worms gesagt hat, können sie zur Selbstwirksamkeit ermuntern und metaphorisch neue Erfahrungsbereiche integrieren, überwölben oder opportune Wortgehalte als moralische Wirklichkeit präsentieren. Dieser «schattierte» Stilwert diente nach dem Krieg nicht nur «Kathedern-Tätern» dem persönlichen «Selbstschutz», sondern auch dem Überprüfen, Entlasten oder Vergessen der eigenen Gesinnung im Dickicht der Geschehnisse von Januar 1933 bis Mai 1945. Mehrdeutig bleiben Antworten auf die Frage: Was hat sich in der Nachkriegszeit bis in die 60er Jahre tiefgreifend Ent-

scheidendes im persönlichen kritischen Prozess des «Selbstfindens», «Umdenkens» und «Bewältigens» im Einzelnen vollzogen? Wittram hatte mit seinem Beispiel psychisch standhaft bis Januar 1945 ein fast wirklichkeitsfremdes «Durchhaltevermögen» geübt. Als die Rote Armee am 20. Januar 1945 schon fast vor den Toren Posens stand, reagierte er aufgrund «externaler Umstände» gegen die bevorstehende sowjetische Einkreisung mit einer selbstwertdienlichen Strategie, wollte er nicht das Opfer eines Trugschlusses werden. Er musste mit seiner Familie, darunter fünf Kinder, Hals über Kopf aus Posen fliehen.

«Internale» Glaubenzuschreibung verzerrte die Wirklichkeit, denn das antibolschewistische Geschichtsbild, die Neigung zum «rassebiologischen Gedankengut» (Błażej Białkowski) oder die Fehleinschätzung militärischer Operationen gingen auf selektive Wahrnehmungen und Erkenntnisse zurück, die einen «Teufelskreis der Selbstbestätigung» zu begünstigen schienen: In der veränderungsresistenten sicheren Haltung, «Bescheid zu wissen» und «Beispiel macht Schule» (Volker Sommer) glaubte Wittram – wie es Jan M. Pisorski formuliert hat – bis zuletzt «anscheinend noch an den glücklichen Stern des Führers, zu dem er ein Verhältnis von fast religiöser Natur» gepflegt habe. Pisorski's Interpretation nutzte den Indikativ, denn er bezog sich freilich auf eine 1964 nachträglich und persönlich gedeutete Aussage Wittrams, der die Wirkungsmacht vom eigenen in den transpersonalen Erlebensraum verschoben hatte.

Im Unterschied zu der Interpretation des 1956 geborenen Jan M. Piskorski, dem sowohl das offizielle Kollektiv-Bekenntnis in Wittrams Posener Rede von 1941 als auch die vorsichtige Rückerinnerung in der «Fußnoten-Selbstaussage» Wittrams von 1964 bekannt war, heißt es bei Wittram: «Auf dem Gründungsakt der Reichsuniversität» habe er [Wittram, der Verf.] für die «umgesiedelten Dozenten» gesprochen und «im Bann des Führermythos ein Bekenntnis zu ihm abgelegt, das, wie er sich genau erinnert, aufrichtig gemeint und in seiner Hinwendung zur Symbolgestalt so unbefangen war, daß es Anstrengung kostet, die damalige Gemütslage überhaupt zu rekonstruieren. Was den Verf. beim Rückblick auf die Vorgänge vor 23 Jahren am meisten verschreckt, ist sein Anteil am mythischen Geschichtsbild». Im Mittelpunkt der «Fußnoten-Selbstaussage» stehen Wirklichkeitskräfte, als seien sie vom «mythischen Geschichtsbild» überlagert gewesen. Im Mythos offenbart sich nicht nur das Allgemeine, sondern er entzieht sich leicht dem Zugriff durch analytische Denkweisen. Die stilbildende «Metapherndramaturgie» (Hermann Glaser) kann eine präzise Interpretation verdunkeln: Wittram bekannte als ein Historiker unter we-

nigen zwar sein persönliches Versagen und seine Verwandlung bzw. seine Metamorphosierung von einem Subjekt in ein Objekt, bezweifelte indes aber ein persönlich intaktes Gedächtnis, das Geschehenes in unverschiedenen Erscheinungsformen allein seiner Person hätte schaden können. Vermag ein rationaler Stilgebrauch das zu «überbrücken», was heute kognitive Spiritualität mechanistisch «verspricht»? Während sich Wittram in aller Offenheit – in der Gleichzeitigkeit der Frankfurter Auschwitz-Prozesse von 1963 bis 1965 – mit seiner rhetorisch verschleiernenden Analogisierung von der «*reductio ad absurdum*» auf die Sinndeutung einer «*reductio ad Hitlerum*» zu rechtfertigen versuchte, spricht Białkowski ca. 50 Jahre später von einer dem «Führer» erwiesenen «pompös-metaphorischen Reverenz», insbesondere in der Klimax von Wittrams spröde klingendem Kernsatz der Posener Rede: «So bleibt unser Blick auf den Führer gerichtet, dem wir allezeit verschrieben haben alle Güter unseres Wissens, unseren ganzen Arbeitswillen und unser ganzes Herz».

Aus polnischer Perspektive betont Piskorski das Versagen und die unbegreifliche Täuschung, die engagierte intelligente Historiker erkennbar über sich ergehen ließen, «ohne dabei das Böse wahrnehmen zu wollen». Rationale Sinndeutung genügt vornehmlich den logischen Regeln der Kommunikation, nicht dem Bezeugen von Leiden. Ist die Menschenwürde, die ein Bollwerk gegen die Entpersonalisierung errichtet, nicht ein Verbot, das sich gegen die Vergottung von «Führer», «Rasse», Gesellschaft und Totalitarismus richtet? Auch nach 70 Jahren des Weltkriegsende ist das Böse überall bewusst gewollt und letztlich motivational unbegreiflich. Angesichts einer diesseitigen «tragischen Affinität» (Karl Heinz Bohrer), die durch die Ästhetisierung von Kategorien des Bösen bedeutsam ist, bleiben solche gestörten Lebensgefühle bis zum göttlichen Gericht ein «Drama der Freiheit» (Karl Kardinal Lehmann). Wer aber im Nachhinein dem «mythischen Geschichtsbild» gegenüber ein Schrecknis einräumt, der haftet am kollektiven Grundsatz, dass anscheinend die innere «Logik der Selbsttäuschung» (Volker Sommer) die «Abgründigkeit des Menschen, die aller moralischen Aufklärung spottet» (Reinhard Wittram), anonymisiert.

Wenn Wittram dazu 1954 in seinem Aufsatz «Über Maßstäbe und Urteile in der Geschichtsschreibung Ostmitteleuropas» motivationale Erkenntnisgrenzen eingeräumt hat, dann ging es ihm nicht nur um das Rätselhafte und die Analyseverfahren nationaler Erkenntnisziele in der «Volksgeschichte», sondern hauptsächlich um das Geheimnisvolle des Menschlichen, das oft sowohl dem Handelnden selbst als auch dem Biographen letztlich undurchschaubar, vielschichtig und selbst in epistemologischer Komplexi-

tät verschlossen bleibt. Doch die Erfahrung der eigenen Geschichte unter dem Druck kollektiver Gewalt, der Leidenschaft totalen Scheiterns, konkterkarierte jegliches Ausweichen. Wittrams erschütterte Autorität, sein öffentlich weithin unbemerkter «Gesichtsverlust», musste im Anrufen Gottes den persönlichen Konflikt sowohl im Innern als auch in der Stille aushalten – ein In-sich-gehen vertieft im Zwischenmenschlichen Einsichten reflektierter Wahrnehmung. Ähnlich der Beschäftigung mit Literatur verhilft sie im gesellschaftlichen Interesse dazu, menschliches Verhalten und Handeln selbstständig feinsinniger zu beurteilen: Ihre facettenreichen Bedeutungen sind aber um der Wahrheit willen nicht durch interpretierendes Begreifen hinreichend oder völlig zu erschließen.

Der barbarische Rassismus mit seinen Verbrechen konnte weder Wittrams späteren Aufgaben noch ihm, dem akademischen «Gebietskenner», Beobachter und Publizisten der «*totalen Wendung*» (1934), entgangen sein. Nach der gleichschaltenden «Umsiedlung» 1939 in den Gau Wartheland hat er dann eine ordentliche Professur an der im April 1941 ernannten Reichsuniversität Posen ausgeübt. Dieser Lehrstuhl sei ihm nach eigenen Worten – wie in einem schriftlich fixierten Tagungsreferat von 1958 in Sitten aus gesprochen – noch in Riga zugesagt worden. Berufungschancen hatten zweifellos diejenigen, an deren ergebener Einsatzbereitschaft für die NS-Weltanschauung und den NS-Staat kein Zweifel bestand. Der «Karrieresprung» erweiterte Wittrams Aufgaben- und Amtsbereich mit dem Dekanat der Philosophischen Fakultät, das ihn zur selegierenden Rolle autorisierte, wissenschaftliche Gutachten über Kollegen zu schreiben. Nichts Besonderes ist die Tatsache, dass Wittram am 1. Juni 1941 Mitglied der NSDAP geworden ist. Immerhin war die sog. «Gebietsführer»-Tätigkeit zugleich ein weiteres förderliches Mittel seiner reichsdeutschen Universitätslaufbahn: Wittram war ein prominenter «vernetzter» Deutschbalte, geprägt – neuerdings dargestellt im historischen Überblick und «Annäherungsversuch» des Historikers Gert von Pistohlkors – von einem an die «*Sendung gebundenem nationalpolitischen Aktivismus*» (1934), einer kämpferischen «*Bezogenheit auf eine überpersönliche Idee*» (1933), einer «zur Haltung und Tugend erhobenen Vorliebe für korporatives Denken und Handeln» sowie erfüllt von einem «deutlichen Aufruf zur religiösen Umkehr»: Alles sei – wie Wittram bekannt hat – «*uns von Gott gesetzt*» eine aufgetragene Verbindlichkeit einer «neuen *Sollgesinnung*», die auch der «Wirklichkeit gerecht» (1933) werde: Dieser erstaunlich «auffallende» Tatsachenbezug, wahrscheinlich in persönlicher Reflexion mehr eine charakteristische Abwägung, hatte in ihm die «*weitgehende Atomisierung* der baltendeutschen

Gesellschaft» hervorgerufen, von der «nach der Volkszählung von 1930 in Lettland nur noch 69.855 Deutsche» (Gert von Pistohlkors) gelebt hätten.

Zeitzeuge Wittram schrieb in seinem Aufsatz «Das Faktum und der Mensch» von 1958, dass es darum gehe, nicht generalisierend zu urteilen, sondern um die Lösung der Aufgabe, «ausdauernd um das Verständnis der handelnden Menschen aus ihren eigenen Bemühungen bemüht» zu sein. Das zwingt einerseits zur sachlichen Betrachtung der Aporien. Andererseits hatte sich wahrscheinlich seine offensichtliche «protestantische Bußfertigkeit» (Nicolas Berg) von einer «Subversion idealistischer Kategorien» (Karl Heinz Bohrer) in die Erfahrung leidender «Schamkultur» gewandelt, die Gottfried Benn in seiner Schrift «*Lebensweg eines Intellektualisten*» (1934) vorausschauend kommentiert hat – die «Tragödie» des Menschen fange erst an: die «unlöslichen Verhängnisse seiner selbst», nachdem die «Altäre der Heiligen» verschwunden seien» (Karl Heinz Bohrer).

Am herausragenden Beispiel von Wittrams Person, dem in vielem «überzeugten Nationalsozialisten» und «Vertrauensmann der NSDAP» (Jan M. Piskorski), spiegelt sich nach seiner «Umsiedlung in den Herrschaftsbereich des nationalsozialistischen Deutschlands» (Gert von Pistohlkors) seit 1939 seine akademische Beauftragung, die vermutlich partielle «Selbstgleichschaltung» (Eckart Conze) und führernahe Amtsausübung einen gleichsam unauflösbaren Interessenkonflikt wider. Sowohl die situationsgebundene pathetische «Verwendung» der Sprache als auch sein «Feuereifer» (Jan M. Piskorski) sind wahrscheinlich nach außen anpassungsfähige Ausdrucksformen seines Miterlebens. Wittram wollte mithilfe seines «baltozentrischen Fakultätsaufbaus» (Błażej Białkowski) und zusammen mit vielen anderen Dozenten die Überlegenheit der deutschen Kultur im Reichsgau «Wartheland» von 1940 bis Januar 1945 tatkräftig institutionalisieren – vorbehaltlos habe er die «Eindeutschung des eingegliederten Warthegau durch eine konsequente Rassenpolitik [!] gegenüber den Polen» verlangt, um sie auf den «Dienst des deutschen Volkes» (Jan M. Piskorski) vorzubereiten. Das ist im Ergebnis – ohne damit gleich einen Vorwurf erheben zu wollen – die generalisierende Sprache und Opfer-Perspektive polnischer Historiker, die insbesondere der Generation akademischer «Kathedern-Täter» gegenüber – was im Übrigen nicht überrascht – kein Pardon geben will.

Der kurze Zeitraum der Posener Wirksamkeit Wittrams ist mit Sicherheit sein zentraler intellektueller Ort anpassungsbereiter Entscheidungen gewesen, zum einen der Ausweis seiner führergläubigen Unterwerfung, die «*in der Willenssphäre des Nationalen*» gelegen, zum anderen der Legitimation seiner «Heim-ins-Reich»-Aktion» gegolten habe. Der englische



Historiker Ian Kershaw hat den «Führer-Mythos» mit einer stark akzentuierten «Maxime» von 1934 in der Weise bekräftigt, jede Person im Führerstaat habe die Pflicht gehabt, ««zu versuchen, im Sinne des Führers ihm entgegenzuarbeiten», ohne auf Anweisung von oben zu warten». Kershaw's Zitat ist ein Einzelbeleg, der allerdings für vieles funktional nutzbar eingesetzt wird. Wittrams selbstvergessene «religiöse» Führertreue, die dem Geist einer zukünftigen NS-Modelluniversität hätte entsprechen können, ist zwangsläufig zerstört worden. Was ihm blieb, war seine Zukunft, der er weder eine sog. «Vergangenheitsbewältigung» bieten noch eine sog. «Zukunftsbewältigung» abverlangen konnte: Momente seiner Lebenskrise konnten keine Inszenierung sein, denn sein biographischer «Knick» auferlegte ihm zumindest für die Posener NS-Lebensphase das Eingeständnis unwiderrufbaren Scheiterns und die Nicht-Erfüllbarkeit begrenzter «Selbst-Amnestie». Was ihn in seiner Biographie offensichtlich weniger zu «belasten» scheint, ist angesichts überprüfbarer Fakten seine persönliche Haltung, die mit einer «Basis des Antisemitismus [!] oder Antislawismus» (Błażej Białkowski) unvereinbar war.

Grausam und unbarmherzig hatte dagegen das Kontrastbeispiel des Anatomen Hermann Voss (1894–1987), der Posener Dekan der im Aufbau begriffenen medizinischen Fakultät, im «Teufelspakt mit der Gestapo» (Błażej Białkowski) radikale Vernichtungsmaßnahmen und Verbrennungsaktionen gegen Juden und Polen gefordert. Białkowski zitiert aus dessen Tagebuch: ««Wie schön wäre es, wenn man die ganze [polnische] Gesellschaft durch solche Öfen jagen könnte [sic!]»». Hermann Voss war im Unterschied zu Reinhard Wittram, daran besteht überhaupt kein Zweifel, der radikalste Prototyp und fanatische Scharfmacher des autistischen «Kathedertäters».

Nach Wittrams Auffassung von 1963 sind Traditionen in «Zeiten allgemeiner Veränderungen von zwei Gefahren bedroht: vom Untergang und von der Entartung [!]». Gegen einen «missbrauchten Traditionalismus» helfe nur ein «ehrliches Geschichtsgefühl», die «Schickung als Ganzes ernst zu nehmen» und «im Bewusstsein zu realisieren». Diese «ritualisiert» beschworene Sprache ist methodisch keine einlösbare Antwort. Was ihn im Zustand existenzieller Schwäche und selbstbestimmter Gnade enorm erschüttert hatte, waren Erfahrungen des «totalen Bruchs» und die Rettung des «nackten Lebens». Darin erkannte er ein «wunderbares Geschenk», das selbst mit den Mitteln des «veranschaulichenden Wortes» eigentlich wenig aussagte: «noch einmal anfangen können, wo doch schon alles zu Ende war, alte Fehler nicht wiederholen müssen, frei sein dürfen – auch das ist Gnade» (S. 107 f.). Als in der 68er Zeit die akademische Jugend aufbegehrte,



erschieden ihre Auswirkungen auf die Universität Göttingen im Rahmen des Erträglichen. Wittram, der von gezielten Angriffen gegen seine Person verschont geblieben ist, hat sich in seiner Göttinger Fachdisziplin trotz gesundheitlicher Probleme mehrfach für sein Fach engagiert. Seine Doktoranden erlebten ihn als verständnisvollen Hochschullehrer.

Nach Wittrams Tod überspielte der offizielle Nachruf des Universitätsrektors im Juli 1973 innere Widersprüche seines Lebens: «Sensibilisiert durch das Schicksal seiner baltischen Heimat und durch die Erfahrungen des Krieges» sei Wittram nach der Flucht im Januar 1945 dann im Februar 1945 ins «schon vertraute Göttingen» gekommen, in dem er bereits von 1935 bis 1938 regelmäßig im Sommersemester einen Lehrauftrag für osteuropäische Geschichte wahrgenommen hatte. Wittram, der «aus den Wolken baltischer Deutschtumsträume gefallene Romantiker», so sein Fachkollege Siegfried A. Kaehler im Brief vom 13. Mai 1945 an den Historiker Peter Rassow (1889–1961), überstand das sog. Persilscheinverfahren der Entnazifizierung, einer umstrittenen, aber im Prinzip wahrheitsverpflichtenden Prozedur. Nach seiner administrativen Eingliederung begann er mit Percy Ernst Schramms sowie Kaehlers Unterstützung den «Weg zum wissenschaftlichen Neubeginn» (Błażej Białkowski). Sein «Führer-Bekenntnis», 1964 selbst enthüllt, erhellte nicht nur ein psychohistorisch nachwirkendes Verhängnis, sondern konturierte seinen leistungsfähigen Willen im Reflexionsprozess eines vernünftigen «Gesinnungswandels». Im Horizont einer politischen Theologie, die seinem Glaubensverständnis einen gangbaren Weg nach vorne wies, erwarb er eine akademische Anerkennung, der er im Jahr 1955 das Ordinat für osteuropäische Geschichte an der Universität Göttingen verdankte.

Die mit Wittrams Pathos angereicherten Ausführungen in seinem Taschenbuch «Zukunft in der Geschichte» werden in den Reihen der Forscher, die den «Weg in die Zukunft» kommentieren, noch so vorsichtige Abwägungen verunsichern, im Ergebnis biographisch wie historiographisch unbefriedigend sein und psychologisch sowie moralisch neue Schuldfragen aufrollen. Unabhängig davon verdichtet Wittrams «Interesse an der Geschichte» in psychologischer Hinsicht eine «spirituelle» Kernfrage: «Das Schicksal des Historischen gilt natürlich auch für die theologische Anthropologie» (S. 70). Auch die von ihm erwähnte «Geschichtswissenschaft als Vermittlerin [!] verlorener Heilsgewissheit» ist zumindest worttheologisch bedenkenswert, aber in Fragen methodischer Vergegenwärtigung heute objektiv auf mannigfaltige Orientierungen eingestellt. Bezogen auf seine konservative Denkart, die sich in seiner Auffassung von Geschichtswissen-

schaft zeigt, ist «im Gegensatz dazu auch im Namen der Heilsgewißheit die wissenschaftliche Auslegung der Geschichte» (S. 70) legitim, weil sie die Begrenztheit des historischen Urteils konsequent einfordert oder darauf eindringlich aufmerksam macht.

«Plastikwörter», Hilfsmittel vernetzter rationaler Aktualisierungen des Vergangenen, leisten bisweilen zweifelhafte Historisierungen, weil die Erscheinungsfülle des Geschichtlichen auf eine Reduktionsebene schrumpft, die im Inszenierungscharakter nur mit äußerst defizienter Substanz begreifbar wird. Weder die archivalische Faktenfülle noch die quellenmäßige Lückenhaftigkeit entlastet den Forscher von einer «Kärrnerarbeit», will er die wirkliche Individualisierung und die verantwortliche Singularität der Menschen herausarbeiten, wie der von Herbert Lüthy 1967 exemplarisch dargestellte Findungsversuch mit der «Identität zweier Personen» veranschaulichen sollte. Erheblich unter vielen Gesichtspunkten sind Zusammenhänge oder «Einblicke in die komplexen Interferenzen zwischen inneren konfessionellen und politischen Parteigungen», in denen Menschen selbst zum «Spielball und Streitobjekt dieser Parteigungen» wurden. Vier Jahre nach Lüthy ergänzte Wittram den Problemkreis «Gerechtigkeit gegenüber Verganem» mit eigenen Überlegungen, ob die gegenwärtige Geschichtswissenschaft überhaupt im «Streit der Meinungen zu unbedingt gültigen Aussagen gelangen» könne oder ob nicht «von unvereinbaren Grundauffassungen her alle Deutungen divergieren» müssten. Parteiliche, ideologische und geschichtstheoretisch funktionalisierte Tugendbegriffe seien einerseits in ihrer Musterhaftigkeit «anthropologisch unwirklich», andererseits stelle sich die Frage: «Ist der Wahrheitsanspruch teilbar – etwa so, daß nichts übrig bleibt als eine Vielfalt von Aspekten». Zu den «Vorentscheidungen der Historiker» gehöre die Offenlegung dessen, wie das «Verständnis von Wissenschaft beim einzelnen Forscher im Verhältnis zu seiner Gesamtposition zu interpretieren» sei. Wittram «hinterfragte» Grundpositionen, was für den Stellenwert von Bedeutung, Bewertung und «Anordnung der Fakten» geschehen könne, «damit die Bedingungen für gültige, d.h. wissenschaftlich kommunizierbare Aussagen verbessert werden». Ihm ging es vor allem um die «regelnde und vorweg entscheidende Gewalt der Fragestellung».

Noch immer ist dem Historiker die Erhellung des Biographischen ein Leitziel, das die Geschichtswissenschaft als Königsdisziplin krönt: Einerseits aufmerksam geworden durch Wittrams baltisch-elitäre «Stilfrage», einer synkretistisch stilisierten, führerzentrierten «Kraftballung», spannt sich andererseits bis zu Ernst Robert Curtius' «traditionsbelasteten», von Rom

inspirierten «ewigen» Antikentreue ein Bogen über die «Kirchenväter, das lateinische Mittelalter, die deutsche Romantik bis Nietzsche, Hofmannsthal und Thomas Mann». Aufgrund dieser Tradition scheint die jeweils spezifische «Kulturverhaltensweise» (Manfred S. Fischer) der «Rückgewandtheit» (Jeffrey D. Todd) von Wittrams konservativer «Sollgesinnung» und Curtius' «Synthese des europäischen Bewusstseins» (Michael S. Fischer) beispielhaft zu zeigen, wie divergent zwei Geisteswissenschaftler aus der komparativen Perspektive des «Südwestens» und des «Nordostens» über ihre nationale Gegenwart und ungewisse Zukunft Europas reflektiert haben. Charakteristisch sind ihre Zeitmodi des Wirklichkeits- und Reaktionsverhalten, als es historisch und existenziell darum ging, nicht nur geistesgeschichtliche «Probleme» des «Traditionalismus» (Jeffrey D. Todd) theoretisch zu verarbeiten, sondern im Ringen um eine «erneuerte», dazu gewaltbereite «Kulturgemeinschaft» (Reinhard Wittram) konsequent zu handeln. Ergebnisse im Einzelfall sind nicht selten unbefriedigend: Das Biographische in der Komplexität der historischen Lebenswirklichkeit steigert zugleich die Komplexität der Wahrheitsfindung, weil sich – wenig überzeugend für die Strahlkraft der Wahrheit – die «nationalsozialistische Geschichtstheorie [!] und der Historismus im Verhältnis einer Paradigmenkonkurrenz [!] zueinander» (Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen) befunden haben sollen. Im methodologischen Wechsel, der sich von der «historistischen Vorstellung vom Geist und von den Ideen» zum dominierenden «evolutionären Naturalismus» vollzogen habe, sei der «Nationalsozialismus letztlich die Negation und das Ende des Historismus» (Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen) gewesen. Das Wort «Paradigmenkonkurrenz» ist ein harmlos scheinendes «Derivat», das dem konstruierten «Einheitsdenken» metakognitiver «Formationen» ausreicht, um rassistisches «Bricolage»-Denken gegen rationale Darlegungen gesellschaftlicher Prozesse einzusetzen, das Gegensätzliches einreihet, geschichtstheoretisch determiniert und finalisiert.

«Gleichmacherei» hat Curtius 1923 kontinuierlich als «Einseitigkeiten des Nationalismus und des Internationalismus» abgelehnt, indem er sich damit «gleichermaßen gegen «Aufklärung», «Jakobinertum», «Sozialismus», «Bolschewismus» und «Amerikanismus» wandte: Slawische und asiatische Einflüsse erschienen ihm 1925 als «Bedrohung «von außen»», diejenigen ««von innen»» als deutsch-französische Entfremdung. Bereits 1919 hatte Curtius erklärt, die «Hinwendung zum Osten schaffe keinen temporären Wechsel, sondern eine «sachliche, seelische Polarität»» (Manfred S. Fischer). Diese «Krise des humanistischen Freiheitsbegriffs» ist nicht nur eine Curtius'sche, sondern gehörte zu den Weimarer «Realitäten der

Geschichte». Humanität verstand Curtius 1923 als «freie, geistbelebte Menschlichkeit, wurzelnd in echter Volkheit, entfaltet zu weltumspannendem Allsinn» (Manfred S. Fischer). Im Jahr 1928 differenzierte Curtius den Nationalismus – wenigstens in West- und Mitteleuropa – im «universalen Geist der deutschen Romantik» und hat ihn dann gegenüber Tendenzen des Nationalsozialismus «als törichte, verbrecherische Romantik» (Manfred S. Fischer) verurteilt. Osteuropäische Geschichte, insbesondere die der Deutschbalten, ist – wie übrigens jedwede Geschichte – mit all ihren nachweisbaren Gravuren und Bedingtheiten in den Worten Wittrams des Jahres 1971 «*von den Ingredienzen des Zeitalters, von spezifischen Erkenntnisinteressen und zugänglichen Erkenntnismitteln, von sozialökonomischen Voraussetzungen, herrschenden Theorien und politischen Willenstendenzen*» geprägt.

Im Jahr 1939 wurde Wittrams Bild vom «neuen europäischen Stil» in drastischer Form überschattet – durch den deutsch-sowjetischen Nichtangriffspakt samt seinem geheimen Zusatzprotokoll über die Festlegung der beiderseitigen Interessensphären in Osteuropa. Während Curtius, der «unermüdliche Brückenbauer» (Manfred S. Fischer), humanistisch, anti-naturalistisch und damit «traditionsbelastet» gegen den geistlos empfundenen Totalitarismus die innere Emigration wählte, geriet Wittram durch die «Umsiedlung» nach Posen, im Prinzip einer politisch erzwungenen «Migration» ähnelnd, gleichgeschaltet-kohärent, baltendeutsch-dienstbar und karrieristisch-motivational in die Praxis-Nähe interaktioneller NS-Koordinatensysteme, ethnisch-terroristischer Weichenstellungen und rassistischer Vernichtungspläne der NS-Gewaltherrschaft. Was Wittrams Argumentation letztlich zeitgemäß camouflierte, ist die kooperative, begrifflich-diffuse Problematik von national, nationalistisch, völkisch und europäisch, die sich zwangsläufig mit der sozialdarwinistischen Mord-Dimension des entfesselten «Rassismus» nach 1939, der Wannsee-Konferenz vom 20. Januar 1942 und der antisemitischen «Endlösung» zuspitzte. Dieser Vernichtungsprozess stigmatisierte Menschen aufgrund weitreichender Konsequenzen mit einer neuen rassistisch-biologischen, «ethnischen Entmischung» und erhöhte ihn in der «Volksgemeinschaft» zwangsläufig zum Funktionsträger dessen, was letztlich auf eine «ethnische Neuordnung Europas» (Ingo Haar) hinauslaufen sollte. Im Erscheinungsbild des «Code-Mixing» erscheint vieles bedeutsam, weil sich Haars Aussagen bisweilen verbal in beachtliche Höhen schrauben: Die «kognitiven Prämissen der Volkstumshistoriker» kulminierten in der «Modernität» [!] einer «Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft und Verwaltung», deren «Professio-

nalisierungsschub» [!] schließlich einem «verbrecherischen Regime diene, das einen Vernichtungskrieg führte» (Ingo Haar).

Am 9. Mai 1943 veröffentlichte Goebbels in der Wochenzeitung «Das Reich» einen Propaganda-Artikel mit dem Thema «Der Krieg und die Juden», in dem er den Krieg funktional als einen «jüdischen Krieg» deklarierete. Heinrich Himmler hatte im Oktober 1943 die Gauleiter der NSDAP in Posen versammelt, um sie dort mitleidslos und radikal in seiner Rede für die Massentötung der europäischen Juden mit aller Entschlossenheit einzuschwören. Hitlers Rede vom Vortag hatte bereits dem Propagandaminister die europäische Schreckensdimension vorgezeichnet. Als Einzelperson und in der baltendeutschen Gemeinsamkeit, einer Volksgruppe in der Minderheitenrolle, war der Mensch immer ein Bild der Umstände gewesen, dem es vielleicht gelingen konnte, seine Welt 1933 auf eine «*nationalpolitische Gesinnung*» auszulegen, die mit der «Rückkehr ins Reich» im Begriff war, «*ein moderner Volkskörper zu werden*». Nach der erzwungenen Umsiedlung hatte Wittram 1942 aufgrund seines Posener Lehrstuhls den imperialistischen Russlandfeldzug als nationalsozialistische Zielsetzung propagandistisch unterstützen müssen, die allerdings für ihn so groß war, «*dass unser Volk darin die Erfüllung jener Verheißungen finden wird, die aus der wechselvollen Tragik seiner Ostgeschichte hervorleuchten*». Was konterkariert wiederum Wolfgang Wippermanns generelle These von 1981, beteiligten elitären, deutschen Historikern vorgeworfen zu haben, «direkt oder indirekt den Hitlerschen Ostimperialismus ideologisch legitimiert zu haben»?

Historische Prozesse als volkspädagogische Wiederholungsversuche medialer NS-Sozialisation sind im Ergebnis didaktisch-erwarteter Reaktionsweisen reduktionistisch und inszenatorisch äußerst fragwürdige Zugänge für junge Menschen. Wenn der von Dennis Gansel verfilmte Roman «Die Welle» als ein komplexes Unterrichtsexperiment, dem «Die Zeit» vom 13. März 2008 im Ablauf Figurennähe, Lehrervertrauen, «Spiel» und Funktionalität bescheinigte, die «Verführungskraft des Faschismus überzeugend auf die Gegenwart» überträgt, dann spielt nur Journalist Maximilian Probst mit dem «Feuer» des Konformismus: «Die *Welle* ist der rechte Film zur rechten Zeit. Er nimmt auf, was heute wieder im Schwange ist, wenn über Pädagogik diskutiert wird, das Lob der Disziplin, die Idee der Schuluniform, das Ideal des Gemeinschaftsgeistes und zeigt, wo dieser Weg enden kann». Rundumschläge im Reformaktivismus bewerkstelligen gar nichts, weil jeder ein eigener «Lehrer» der richtigen Bildungswende sein will. Dass der Film indes nicht «unvermeidlich in Pädagogik verebben» darf, dafür sorgt der Kommentator. «Um in der Titelmetaphorik zu bleiben: Es gibt

keine Welle, die sich nicht überschlägt, spätestens dann, wenn sie ans Ufer brandet». Spätestens seit dem Tsunami vom Dezember 2004 hat aber die Welt erneut erfahren, dass es dann zum Reagieren zu spät ist.

Hitler bleibt nach vieler Menschen Ansicht «unser ewiger Wiedergänger», der auch zuweilen wegen einer «verleugneten Vergangenheit» noch in der deutschen Provinz manches Unbehagen entfacht hat. «Literarische Entnazifizierungen», provokative und gelungene, wenden sich inzwischen nicht mehr nur an die Enkelgeneration der von der Nachkriegszeit Betroffenen. Peter Roos musste beispielsweise in seiner im Jahre 1998 erschienenen Trilogie «Hitler Lieben. Roman einer Krankheit» erst aufopferungsvoll in die selektive Außenseiterrolle eines «Nestbeschmutzers» schlüpfen, um dann nach der Wiedervereinigung zum «Selbstbeschmutzer» hochstilisiert zu werden. Ungebrochen belebt Hitler im Kreis seiner Schergen nachhaltig das aktuelle Mediengeschäft der Unterhaltungsindustrie: Im Spiel ohne Grenzen wird die «heilige Fernsehfamilie» sowohl gebannt vom Theorie-«Mainstream» der medialen «Verwertungskultur» als auch vom literarischen Anmaßungsgehabe der scheinmythischen «Assoziationskultur». Ein letzter Blick auf die literarästhetische Blütenlese des Jahres 2004 qualifiziert ein mythologisch vordergründiges «Schaugewerbe» ab, das sich am Beispiel des Romans «Zwei Tage im Juli» des dänischen Schriftstellers Stig Dalager (geb. 1952) aktualisiert: Joachim C. Fests erwähntes Motiv widerfährt mit seinem illustren «Dreigespann Hitler – Blondi – Eva Braun» eine «sinner-schließende» und «sinnvolle» Wiederbelebung in dichterischer Freiheit und filmischer Plastizität.

Erzählerrollen scheinen an verschiedenen Romanstellen durch Reflexion oder Gedanken Claus Schenk Graf von Stauffenbergs, Adolf Hitlers und einschließlich des Autors Stig Dalager den Eindruck zu vermitteln, dass die gestaltete Wirklichkeit im Juli 1944 sowohl historisch als auch literarisch durch auktoriale und personale Präsentation in fataler Weise ineinander verschmilzt. Das verursacht erhebliche Identifizierungsprobleme beim geduldigen Leser, den die Hoffnung nach einer durchschaubar geordneten Welt und Herrschaftsordnung erfüllt. Dem Er-Erzähler fehlt die Distanz, da in der Verschränkung von Phantasie und Realität die Erzählerposition nicht klärt, wessen Bewusstseinslage in Hitlers Worten vermittelt wird: «Wenn er seine Stunde auf dem Berghof hatte und vor dem größten versenkbaren Fenster der Welt im Wohnzimmer mit der schwindelerregenden Aussicht über Untersberg und die Bergmassive in Berchtesgaden und Salzburg saß, konnte er dann nicht erzittern und sich daran ergötzen, dass gerade er dazu berufen war, in die Fußspuren des großen bayerischen

Fürsten und römischen Kaisers Karl VII. zu treten und das Reich wieder in seiner Herrlichkeit herzustellen»? Die zivilisatorische Gemengelage von «struktureller Amnesie» (Johannes Fried) und fiktionaler Allwissenheit ermuntert aktiv zu psychologischer Inszenierung, als könnte ein Autor wie der Scharlatan Hitler goldene Berge versprechen: Dalagers naive «Synthesephantasie» weiß um Hitlers Innenleben und veranschlagt ein erinnerungsblindes «Welt-Verstehen», das nicht mehr ist als eine oberflächliche kolportierende Betroffenheitsmystik – hinterlassen und begünstigt von Joachim C. Fests motivischer Kreativität.

Welche Gedanken beherrschten die Seelenverfassung des Diktators am Vorabend des 20. Juli 1944? Die remythisierende Objekt-Bezogenheit in der Innenperspektive, in die eine bestimmte Tatsachenrelevanz gleichsam eingearbeitet worden ist, nimmt den «Führer» in sozialpsychologischer Reduktion ganz in Beschlag: «Mit Blondi spazierengehen. Nur das eine will er». Später steigert sich im Roman noch einmal Hitlers Tierliebe: «Blondi ist das einzige lebende Wesen, auf das er sich verlassen kann». Fiktionale Romanliteratur vermag manchmal historisch Nebensächliches in einem psychohistorischen Maße neomythisch gesteigert erscheinen lassen, dass es dem Leser fast den Atem verschlägt. Billigste Rührseligkeit kommt ins Spiel, als der alliierte Luftkrieg über Deutschland Hitlers Domizil als Berghof bedrohte: «Gibt es einen sicheren Ort auf der Welt? Der Berghof war sein Ort. Jetzt ist der Berghof in ein schwarzes Tarnnetz gehüllt und für ihn verloren. Die ganzen schönen Stunden auf dem Berghof – wo sind sie geblieben?»

Ins literarische Innovationszentrum der «Zukunftsbewältigung» gehört ein Kulturreichtum verantwortungsbewusster, tragischer, aktiv-leidender, widerstehender, aufbauender oder exzellenter Persönlichkeiten: Überflüssig ist ein missbräuchlich-inszenierter und verwerflicher «Hitler-Mythos», als würden in ihm Erwartungshaltungen einer einfühlsamen, originären oder religiösen Faszination stecken – vielmehr eine «autistische Selbstvergessenheit» (Joachim C. Fest) als Fehlsteuerung «vom Glauben an die eigene Macht, die Zukunft planen zu können, mit Glauben an die helfende Macht göttlicher oder schicksalhafter Zuwendung» (Volker Sommer). Von allen guten Geistern verlassene «gescheiterte Existenzen» wie Hitler kommen für didaktische Schlüsselqualifikationen und Kernkompetenzen nicht in Frage. Das ist für die Angleichung im 1999 beschlossenen «Bologna-Prozess» europaweit bedenkenswert – für das bis 2010 realisierte zweistufige uniforme Studienprogramm «Bachelor» bzw. «Master», für ein europäisch vergleichbares bzw. grenzüberschreitend anrechenbares



Leistungspunktesystem, für den Lernprozess der europäischen Integration, Kooperation und Qualitätssicherung, für die Pisa-genormte bildungspolitische Erneuerung und für die nationale Wiedergeburt traditionskontinuierlicher Sprachkompetenz in der Zukunft. Die wertgemäße Ausarbeitung von funktionsfähigen und gehaltvollen Bildungsstandards bedarf, falls sich die Verantwortlichen in Deutschland wirklich einigen wollen, noch vieler ernsthafter kollektiver Anstrengungen.

«Unsere Gesellschaft braucht Eliten», hatte Medienkanzler Gerhard Schröder zu Beginn seiner Amtszeit (1998–2005) verkündet. Sie können nicht von der Politik dekretiert werden: Seit dem Jahr 2004 koordinieren die «Deutsche Forschungsgemeinschaft» und der «Wissenschaftsrat» ein wissenschaftsgeleitetes Verfahren, dass die Auswahl weniger Exzellenzzentren mit Zukunftskonzepten profilieren soll, die in der höhenbewussten Universitätslandschaft der Rang «klar erkennbarer Leuchttürme» auszeichnet. Die Exzellenzinitiative war notwendig, denn die Fiktion ließ sich nicht mehr aufrechterhalten, dass alle Universitäten von der gleichen Qualität seien: Das gepflegte Prinzip der Egalität ist wirkungslos geworden und der Abschied von der alten Universität nach Humboldts Vorstellungen wird sich beschleunigen. Wohin führen die Wege? Noch berücksichtigen die Lösungsfragen den alten Gesamtkomplex «Universität», denn die Reduktion von Bildung und Ausbildung auf das Profitdenken, das Materielle und die «Kapitalisierung des Geistes» (Konrad Paul Liesemann) gefährdet den Wirtschaftsstandort Deutschland. Junge Menschen müssen sich vielmehr als Persönlichkeit erfahren: Wenn das Originelle, Außergewöhnliche und Kreative nicht gewährleistet ist, dann wird die Würde des Menschen verletzt. Ein weiterer allgemeiner Konsens ist einerseits ausschlaggebend dafür, dass mäßig steigende Bildungsausgaben und verhalten «sprudelnde» Finanzmittel die Universitäten in ihren wissenschaftlichen Möglichkeiten einschränken. Die deutsche Exzellenzinitiative würde andererseits ihre Durchsetzungskraft und Konkurrenzfähigkeit gegenüber angelsächsischen Ländern und skandinavischen Eliteeinrichtungen einbüßen: Amerika, China und Indien sind besonders zu beachten.

Unter den vielen Modewörtern wie «Transparenz», «Relevanz», «Identität», «Transformation» und «Verwertbarkeit» oder Prinzipien der volkswirtschaftlichen Berechenbarkeit von «Nutzen» und «Praxis» sind nicht die einzigen alltäglichen Zwecke, aus denen sich Inhalte von Kultur, Bildung und Gemeinwohl ergeben haben. Zu den «Sieben Weltwundern» zählte schon Alexandrias klassischer Leuchtturm, der seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. ein Feuer trug, das bis zum 12. Jahrhundert den Weg wies. Ende des



17. Jahrhundert tauchte der Leuchtturm in Reisebeschreibungen auf. Er diente der Orientierung immer mit Licht und Helligkeit. «Ins Licht setzen» wollten auch die «Fackeln der Aufklärung», die im 19. Jahrhundert mit der «Operation Elite» vielfach gescheite Entzauberungen bis hin zur absurden «Heilslehre» mit wiederholten «Fackelzügen» seit 1933 hervorbrachten. Heute handelt es sich bei den «Leuchttürmen» kaum noch um die innere «Höhenmarke-Orientierung» im Sinne eines bewahrenden Traditionsbewusstseins, sondern mehr um eine technologisch rückständige Studiengangs-«Navigation», die aber jedem Bundesland leistungsintensive «Kaderschmieden» bescheren soll. Massenuniversitäten fördern schon gar nicht, eher die Ortsunabhängigkeit «virtueller Universitäten» vermag zukünftig nur die Besten zusammenzubringen, wie Generalsekretär Gerhard Teufel von der «Studienstiftung des deutschen Volkes e. V.» behauptete. Im 2004 herausgegebenen «Bologna-Reader» grassiert die Plastifizierung der Systemsprache, des Ökonomischen und des Evaluierens: Management, Marketing-Strategien, Effizienz, Synergien, Innovation und Qualitätssicherung sind das Eine, Vereinheitlichung, Konformität und Utilitarismus das Andere. Sie machen normgerecht aus der Universität eine Tretmühle. Was wird aus dem Geist der Bildung, wenn unterschiedslos zwischen Natur- und Geisteswissenschaften alles über denselben Leisten der Modularisierung geschlagen wird? Universitätslehrer Marius Reiser, Professor für Neues Testament am Fachbereich «Katholische Theologie» der Universität Mainz, reichte beim rheinland-pfälzischen Wissenschaftsministerium im Jahr 2008 seine Demission ein und wurde aus dem Beamtenverhältnis entlassen. Was ihn, der 1954 geboren wurde, gegen die Universitätsreform aufgebracht hatte, veröffentlichte er in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 14. Januar 2009 unter der viel sagenden Überschrift: «Warum ich meinen Lehrstuhl räume. Gegen die Selbstauflösung der deutschen Universität durch Verwandlung in eine Lernfabrik».

Überall dort, wo sich Berge auf der Erde befinden, da gibt es bekanntlich auch Täler. Zukünftig wird die globalisierte Exzellenz der Studenten dafür sorgen, dass sich die armen Durchschnittsstudenten nur noch in den flach gezogenen Tälern der provinziellen Hochschullandschaft tummeln dürfen. Dieses ist sicherlich der Abschied von einer Rhetorik des Höhengleichen: Exzellenz bereitet übrigens keine kulturellen Spaltungsängste, denn wer nur mit der Ratio arbeitet, verliert Wesentliches aus dem Blick: Sinnstiftende «Exzellenz» bedarf der «Adoration» – «Betende Figuren» symbolisieren eine vorbehaltlose Hingabe, eine innere Anbetung, die den Erfolg einer wiederherstellenden «Therapie» (griech. «therapeia»: «Dienst», «Heilung»)

mitträgt. Moralische «Orientierungswaisen» (Hermann Lübke) erneuern ihr überindividuelles Gedächtnis, damit das christozentrische Symbol «Heiliger Berg» zur widerstandsbereiten sinnstiftenden Zukunftsfähigkeit beitragen kann. Damit wird die Einheit in der Vielfalt betont, die auch eine Exzellenz des Solidarischen und des Traditionellen widerspiegelt, aus dem der europäische Einheitsgedanke über Jahrhunderte seinen Sinn, seine Ausstrahlung und seine Wachstumskraft erhalten hat.



## Kapitel 14

Meta-historische «Lebenskunst»  
und «alpinistische»  
Bezwingungsmetaphorik:  
Kompetenz-Mime und  
«Höhenmenschentum»



## Alpine Identitätsmuster und ideologisierte Film-Montage: Medialer «Charisma-Mime» und kulturalistischer «Geschlechterkampf»

Aus dem Kausalitätsverhältnis von Natur und Kultur entwickelte sich ein Kulturprozess, der natürliche und übernatürliche, profane und religiöse Wirklichkeiten verband. Kein Wortspiel, sondern der bekannte Gleichsetzungsnominativ drückte das so aus: «Die Seele der Kultur ist die Kultur der Seele». In der Geschichte leistet die außermenschliche Natur ihren Beitrag, ebenso die menschliche Natur in ihrer kulturellen Einheit von Wirklichkeitssinn und Möglichkeitssinn. Authentische Ausdrücklichkeit spiegelt die natürliche Bewusstseinsbildung einer äußeren und inneren Dispositions-metaphorik wider. Ihre karitative Sinneinheit verkörpert einen «heiligen Ort», in dessen «Tempel» Gott anwesend und der Mensch vollkommen angenommen ist. Als Stätte eines durch urzeitliche Schuld verlorenen Paradieses erinnert er an die kulturelle Exzellenz und an die «vollendete Vortrefflichkeit» der Seele im erhabenen Bild des «Heiligen Berges».

Gebirge und Berge sind zunächst herausragende, markante, bizarre oder steile Erhebungen in einer Naturlandschaft mit geologischen Formen. Religionsgeschichtlich zählen das «Gesägte Gebirge» mit dem spanischen Kloster Montserrat und die zerklüftete Felsgruppe der thessalischen «Meteora»-Klöster dann zu diesen heiligen Elementen. Angeschaut als beseelte «loci theologici», gleichsam in der metaphorischen Verschränkung von Natur und Kultur, wirken sie überwältigend, schwebend, erhaben, still, herausfordernd, geheimnisvoll oder anziehend. Bekannt sind als «»préoccupations des hommes» (Jean-Paul Roux) viele weitere topographische Stätten wie im westlichen Himalaja, dem «Dach der Welt», mit dem «Nanga Parbat» als Schicksalsberg der deutschen Elite-Bergsteiger. In Mittel-Italien symbolisiert der «Monte Cassino» die exzellente Hochburg des abendländischen Mönchtums, aber auch den fürchterlichen Leidensberg der Soldaten im Zweiten Weltkrieg.

Fernand Braudel hat das «Bergleben» geographisch so eingegrenzt, als sei innerhalb seines Beziehungsraumes dort «tatsächlich das erste Leben des Mittelmeerraumes» entstanden, dessen Zivilisation «ihre pastoralen Grundlagen nur oberflächlich bemänteln und verbergen kann». Seiner Auffassung nach drücke diese naturbelassene «Lebenskunst» einerseits eine topologische Tradition aus, so dass sie – allerdings funktionalistisch und generell – im «Gebirge wie eine Fabrik» erscheine, «die Menschen

produziert – Menschen zum Gebrauch durch andere». Andererseits sei es aber auch eine Zufluchtswelt, ein «Land für freie Menschen», die «weder massive Migrationen noch die Impulsivität der Höhen» kennen würden. Niemand dürfe bei aller Kargheit und Rückständigkeit daher die Ressourcen der Berge verachten. Gerade die «Überfülle an Menschen» mit Hoffnungen auf ein «süßeres Leben und einen angemessenen Lohn» waren dem «Bergbewohner Grund genug, von den Höhen herabzusteigen». Eigentümlichkeiten und Unterschiede im Zusammenleben schienen damit vorgeprägt zu sein. Im Burgunder Hügelland bei Gevrey und Nuits-Saint-Georges war der Gegensatz zwischen Hochland und Flachland noch im 19. Jahrhundert sehr deutlich: «Der Bauer des Flachlands hatte für den Rohling der Höhen nichts übrig als Hohn und Spott; nur selten kamen in ihren Familien gemischte Ehen zustande». Berge und Gebirge markierten den Menschen eben einen elementaren Unterschied zum Flachland, betonten das Verhältnis des Vertikalen zum Horizontalen und demonstrierten bereits in den «Frühen Hochkulturen» ihre unberechenbare naturwüchsige Größe. Unterschiede des Lebensstandards verursachten Migrationen und Feldzüge, von den Berglandschaften herab in die fruchtbaren Ebenen.

Beiläufig kann man an die von Bergen umrahmten Stromlandkulturen Mesopotamien (seit 4.000 v. Chr.), Ägypten (seit 3.000 v. Chr.), Harappa-Indus (seit 2500 v. Chr.) und an An-yang (seit 1500 v. Chr.) am «Gelben Fluss» Chinas erinnern. Den jüdischen Gottesbergen im östlichen Mittelmeerraum ist der spirituelle «Höhendienst» zugeordnet. Insbesondere seine christozentrische Exzellenz setzt das Einverständnis zur Pilgerschaft voraus, so dass die von Robert Rollinger ausgesprochene archaische «Übertreffungs- und Bezwingungsmetaphorik» im alten Mesopotamien gegenüber «alpinen Geländebeziehungen» verschiedene Differenzierungen abverlangt, wenn er die Frage generell stellt: «Erscheinen Berge und Gebirge im Alten Vorderasien auch in einem alpinistischen Kontext?» Derselbe Verfasser will zwar seinen Blick nicht «in andere Zeiten und Regionen» schweifen lassen, antwortet aber einschränkend mit «Ja», denn «ein Besteigen des Berges aus reiner Freude und Naturbegeisterung» ließe sich nicht einfach nachweisen. Stattdessen würden «zahlreichen militärischen Unternehmungen» durchaus «eine alpinistische Komponente» anhaften – altorientalische Gebirgskämpfe geschahen in einem «mythisch eingefärbten Ambiente». Entsprechend lautet sein Gesamturteil: «So waren <alpinistische> Heldentaten des Herrschers des Kulturlandes bereits im dritten Jahrtausend als archetypisch vollbrachte Gewaltleistungen definiert worden». Ob historische Wahrnehmungsstrukturen, semantische Besonderheiten

oder die «Berg»-Perspektive einer «longue durée» (Fernand Braudel), die auf andere «Kontexte» übertragen werden, das komplexe Phänomen von Religion und Gewalt durch Vergleichbarkeit besser erfassen, ist eine alte Kontroverse. Wolfgang Huber vermutet «drei maßgebliche Interpretationsmuster»: «Notwendiger Zusammenhang von Religion und Gewalt, prinzipielle Gewaltpolitik und kontingente Verknüpfung». Das ungelöste Problem bleibt ein Hoffnungsthema, weil Huber sagt: «Dass Gewalt Gottesdienst sei, wird heute mit demselben Nachdruck behauptet, wie die Unvereinbarkeit eines religiösen Glaubens mit Gewaltanwendung vertreten wird».

Der katholisch verpflichtende «Höhendienst» enthielt nach Claude Langlois von Pius IX. (1846–1878) bis zum Vaticanum II (1962–1964) die Linien einer «verweigerten Modernisierung». Dieses polyvalente Zusammenspiel mit dem Antimodernismus von 1846 bis 1914 verstärkte seit dem Vaticanum I (1870) in den Jahren 1893–1914 und später in der Weimarer Zeit den Widerstand gegen den christlichen Relativismus, auch «Kulturprotestantismus» genannt. Leidensgedächtnis, Tradition und Naturverbundenheit waren altkirchliche Symbole für Heimat, Exzellenz, Himmelsnähe und Gott: In diesem allerdings verweltlichten Horizont verstanden sich «Jugendstil» (Mathildenhöhe Darmstadt), Gemeinschaft und Hilfsbereitschaft, Naturwelt gegen Industrieland («Bündische Jugend», «Wandervogel»), anthropomorphe Formen der Beständigkeit, Geheimnisse und Mystik. Menschen aus den Bergen, den Alpen, erschienen als treu, einfach, unverwundlich, kernig und naturverwachsen. «Retter» Hitler, der aus dem Alpengebiet stammte, missbrauchte schamlos mit seiner nazistischen Rassenlehre das Grundvertrauen und die «Hörigkeit» der Menschen. Alpine Identitätsmuster wurden als «Berg»-Emphase der «Bricolage» durch Propaganda der «Volksgemeinschaft» opportunistisch eingetrichtert und im Prozess der «Gleichschaltung» mit «alpinistischer» Bewältigungsmetaphorik verknüpft. Um die Jahreswende 1933 bekräftigte ein NS-Parteiplakat den affirmativen Zuspruch, der den «Höhenweg» als den der alleinigen Regierungspartei vorzeichnete: «Führer wir folgen Dir! Alle sagen Ja!»

Die sportlichen Väter des Alpinismus verehrten nicht nur die Berge, sondern sie wollten die Berge augenscheinlich «sehen», bezwingen, erleben, kurzum auf ihnen «stehen und verstehen» (Joseph Ratzinger). Ihre konkrete Eigenart des Begreifens setzt Einübung voraus, deren Hellsichtigkeit statt zum «Kompetenz mimen» (Robert Hettlage) Fähigkeiten zu entwickeln hilft. Richard Schaeffler spricht von einer «Kultur des Wahrnehmens» und einem «neuzeitlichen Verständnis der Anschauung von Raum und Zeit» als einer «vielgestaltigen Aufgabe». Immanuel Kant hatte



in seiner «Kritik der praktischen Vernunft» darin sowohl die erlustreiche Aufgabe des wissenschaftlichen Fortschritts als auch den «Grenzfall» der «Bedingung wissenschaftlicher Forschung» gesehen: «Der Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit». Theoretische Klassifikationen scheinen die Anschauung, das Sehen oder die Wahrnehmung der Welt zu verändern, so dass jede systemische Starrheit zugleich des Stachels ihrer kreativen Überwindung bedarf.

Mit dem erhabenen Grundverständnis der religiösen Pilgerschaft drangen Alpinisten in die irrationale Welt ein und im Bergsteigen wurde sie als eine alte, unverbrauchte naturhafte «Lebenskunst» erfahren. Die berggemäße Lebensweise bot eine «geniale Variante» allein «im Kampf um sich selbst, im Suchen einer Wahrheit, im Entschlüsseln seiner Geheimnisse». Ähnliches schrieb Max Seckler in seinem Buch «Hoffnungsversuche» und in dem Einzelkapitel «Um Gebirge und Bergsteigen. Eine hintergründige Geschichte». Danach will Gott den Menschen so wie er von innen heraus seiner Natur nach ist – zwischen Mut und Ausdauer, Furcht und Sehnsucht, Vertrauen und Angst, Bereitwilligkeit und Zögern oder Gottesgehorsam und Selbstwertzweifel. Der Berg selbst ist ein «Widerstand», folglich ist der «Gebirgskampf» eine Notwendigkeit. Wem kommen angesichts der natürlichen Lebensverhältnisse vereinzelt lebender Bergler oder eines Bergdorfs Gedanken, Bergbewohner seien ein «Symbol des menschlichen Schicksals» (Max Seckler) oder Orte würden fast am Abgrund des Absurden liegen? Zeigt ihre überraschend widerstehende bis befremdlich wirkende Randexistenz, die den Flachland-Bewohnern eine neue «Richtung» des Schauens aufzwingt, nicht vielmehr auch seelische Zeichen der Beharrlichkeit, der inneren Ruhe oder des alpinen «Stehens und Verstehens»?

Eine eigene Identität ist in ihrer Marginalität immer auf eine Ganzheit, eine «Mitte» oder auf ein anthropologisches «Wesen» bezogen, wenn der «Teil» nicht ohne ein «Ganzes» bleiben will. Wer allerdings «alpinistische» Verhaltensweisen der Menschen, die durch emphatische «Vorurteile» der Öffentlichkeit tradiert wurden, für das Wesentliche hält, der hat eine äußerst defizitäre Perspektive. Auf sie wirkt die Evolutionslehre, wie sie Michael Ruse 1999 in seinem Buch «Mystery of Mysteries. Is Evolution a Social Construction?» darlegt, in ihrer «Wissenschaftlichkeit» ebenso konzeptionell und wenig anspruchsvoll als inkohärente «soziale Konstruktion». Überzeugender könnte dagegen vielleicht Kants reflektierende Kategorie der zweckgerichteten Betrachtung sein, die nach Thomas Webers Ausführungen, erschienen in seinem 2004 veröffentlichten Buch «Darwin und die neuen Biowissenschaften», einzig auf einem «intellectus archetypus»

gründe. Dieses neue Denken erforschte allerdings mythische Urbilder, die im Unterbewusstsein wirken würden.

Der Schweizer Psychoanalytiker Carl Gustav Jung, der schöpferisches Leben im wechselseitigen Spannungsfeld zwischen Rationalität und Irrationalität als «komplexe Psychologie» berücksichtigte, hatte auf dem Weg zum «Umfang des seelischen Problems» als «mächtiges Bild» bereits zwischen «Objektanteil» und «Subjektanteil» getrennt: Von der überindividuell-ererbten «Objektstufe» her waren hier die Symbole Archetypen, während eine individuell-erworbene «Subjektstufe» stärker die Symbolbildung in den Blick rückte. Zu der vom psychologischen Begriff «Archetypus» abgeleiteten seelischen Organisationsstruktur, die im mythischen Erleben «Archetypen des kollektiven Unbewussten» formt, hat Carl Gustav Jung 1916 in einem Vortrag erklärt, sie seien als «Kollektividentität» zu bezeichnen. Von dieser Züricher Urfassung erschienen nur eine französische und englische Übersetzung in den Jahren 1916/17.

Mithilfe des Modewortes «Identität» lässt sich alles konstruieren, bewältigen, versprechen, verheißen, beschreiben oder arrangieren: «Identitäts-Bricolage» und eine lange Reihe weiterer «Plastikwörter» wie Transformation, Transparenz, Modernisierung, Medienerziehung und Kommunikation bewerkstelligen Wunschbilder, in denen «abstrakte Emphase und konkrete Verbergung» (Lutz Niethammer) im instrumentellen Einsatz wechselhafte Kreationen hervorbringen, vorbildliche Kollektive erschaffen, sprachliche Welten «vernetzen» und konjunkturelle Inhalte situativ konstituieren. Kulturkritisch hatte Friedrich Wilhelm Nietzsche 1874 in seiner Streitschrift «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben» den «verwöhnten Müßiggänger im Garten des Wissens» kritisiert. Sein vielgestaltiger «Befreiungstypus», der sich gegen eine einseitige Parteinahme sperrte, richtete sich gegen eine verfremdende bzw. verwissenschaftlichte Nivellierung. Lebensnah forderte er ein Handeln, das ein «Übermaße an Historie» meide, weil sonst das «Menschwerden» wieder verschwinde in der «Dunstschicht des Unhistorischen». Dass sich die reale Komplexität der vergangenen Wirklichkeit im Meta-Theoretischen verkürzt, ist nicht weiter erläuterungsbedürftig, da ein solcher Denkweg nach Nietzsches Appell eben dasjenige sein kann, das sich in der «Eitelkeit des Historikers» ausprägt. Notwendig sind ihm wahre «historische Menschen», in denen sich die Hoffnung entzündet habe, «dass das Rechte noch komme, dass das Glück hinter dem Berge sitze, auf den sie zuschreiten. Diese historischen Menschen glauben, dass der Sinn des Daseins im Verlaufe eines *Prozesses* immer mehr ans Licht kommen werde, sie schauen nur deshalb rückwärts, um an der Betrachtung

des bisherigen Prozesses die Gegenwart zu verstehen und die Zukunft heftiger begehren zu lernen [...]». Solche eine Vorstellung scheint insbesondere bei kognitiven Konstruktions-Didaktikern im intellektuellen «Kompetenzstreit» abgewirtschaftet zu haben. Nietzsche ist ihrer Meinung nach «wohl nicht der kompetenteste Kritiker»: Jörn Rüsens «Typologie», die eine traditionale, exemplarische, kritische und genetische Sinnbildung systemisch unterscheidet, ist nach Meinung des Geschichtsdidaktikers Joachim Rohlfes heutzutage «die besser durchdachte Antwort auf den Historismus». Mit Sicherheit werden noch viele konkurrierende Kompetenz-Deutungen der Konstruktionskünstler folgen.

Historiographische Urteilsfähigkeit erwächst nicht aus dem metatheoretischen Machbaren, sondern ist einem meta-historischen Lebensmaß verpflichtet, dem in der subjektiven Identitätserfahrung Gott nicht fremd geworden sein muss. Ein derartig richtungsweisendes Bergprogramm, das nach Konrad Repgen gleichfalls «Meta-Methodisches» auszeichnet, bedarf regulativ der fachwissenschaftlichen Stabilisierung und der sichernden Methode, um das ganzheitliche Ziel einer «materialistischen Anthropologie» (Wolfgang Reinhard) nicht aus dem Auge zu verlieren. Subjektive Identitätserfahrung und meta-methodische «Lebenskunst» können konvergieren, wenn die «beanspruchte Vergleichbarkeit der Phänomene» (Lutz Niethammer) nicht in der Praxis weit auseinandergehen.

Im religiösen Sinn will ein Leben institutionell gelehrt sein, denn es wird nicht nur geschenkt: Man wird jemand Bestimmtes. Diese «Lebenskunst» ist dann ein Gottesvertrauen als Berufungsauftrag oder freihandelndes Nutzen von Spielräumen. Empirische Notwendigkeiten bieten im isolierten Berg-Leben facettenreiche Chancen zur Einheit und Vielfalt, zum Vorteil oder Nachteil. Beispielhaft dafür sind nach den Ausführungen Fernand Braudels Alpenbewohner, die im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit den engmaschigen Durchgangsverkehr im ganzen Gebirge koordinierten für Menschen, Tiere, Hirten, Herden und Waren. Sie wachten untereinander eifersüchtig über Gewinne und Lohn. Literarische und malerische Außenperspektiven, die Menschen unwirtlicher Berggebiete in den Blick nahmen, vermittelten devote Ansichten und vertraute ästhetische Normen. Ende des 19. Jahrhunderts weckte der Aussichtstourismus, den auch die Wirtshaus-Idylle in der Bergwelt anheimelte, eine Illusion vom freien, naturgemäßen Leben. Rasch wurden Gebirgsbewohner im Unterschied zu Städtern zu Naturmenschen und zu moralischer Schönheit hochstilisiert.

Alpengletscher eröffneten dem Betrachter eine «neue Welt, eine Art von irdischem Paradies», wie der Schweizer Naturforscher Horace-Bénédict de Saussure (1740–1799) in seinem vierbändigen Werk «Reisen durch die Alpen» geschrieben hat. Wagemutig fand 1762 eine erstmalige Bergbesteigung statt: Der 3252 müA hohe Ankogel, der namensgebende Berg der Ankogelgruppe, liegt im Grenzgebiet zwischen Kärnten und Salzburg und wurde 1762 vom Anlaufstal aus durch einen einheimischen Bauern bestiegen: War das die Sternstunde des Alpinismus und Extrembergsteigens? Aus dem zivilisatorischen Wahrnehmungs-«Topos», der eine Analogie zwischen dem Ideal vom «ursprünglichen» Alpenbewohner und der «freien, unverbundenen Natur» geschaffen hatte, entwickelte sich im 19. Jahrhundert ein Trivialbild. Johann Gottfried Ebel charakterisierte 1809/10 in seinem vierbändigen deutschsprachigen Reiseführer «Anleitung auf die nützlichste und genussvollste Art die Schweiz zu bereisen» die Alpen als «Ruinen des Erdgebäudes». Sie würden dem geognostisch Interessierten, zu dem um 1800 nahezu alle Reisenden gezählt hatten, nicht nur «Einblick in den Urzustand der Welt» (Monika Wagner) gewähren, sondern sie auch auf Naturphänomene von Bergen, Felsmassen, Eismeeren und Gletschern einstimmen. Der Schweizer Almanach «Alpenrosen» aus dem Jahr 1822 kritisierte bereits Historienmalerei, Reiseandenken und die für Touristen gedachten «Bilder vom zufriedenen Äpler und der schönen, unschuldigen Sennerin» (Monika Wagner). Touristen blieben davon unbeeindruckt: Einheimische Gamsjäger, denen scheinbar schroffste Felsabhänge und tiefste Gletscherspalten keinen Schrecken einzujagen vermochten, verkörperten den Äpler in «sonntäglich-reinlicher Tracht als «Kind der Natur»» (Monika Wagner). Friedrich Engels kontrastierte 1847 bereits diese von Theophil Friedrich Ehrmann 1808 gepriesenen «Paradiese», deren «Bewohner [...] an Edens Reinheit» erinnerten, mit seinem «Sündenregister der Urschweiz». Ihm kam es – wie Monika Wagner ausgeführt hat – vor allem darauf an, den Mythos vom «freien Schweizer» als «Kampf störrischer Hirten gegen den Andrang geschichtlicher Entwicklung» zu entlarven: «Die Berge, auf denen man «noch nicht zum Sündenfall gekommen sei», gälten daher auch nur dem Spießbürger als heilig». Erst nach der Jahrhundertmitte relativierte sich das Touristenklischee «Bergfreiheit», doch Einschätzungen der sozialen Wirklichkeit kamen nicht ohne ihre Verbrämungen aus. Mit der beschleunigten Industrialisierung wuchs zugleich das Interesse elitärer Alpinisten auf noch wildere Gebirgsregionen und herausragendere Berggipfel.

Heinrich Heine hat 1830 in dem Reisebild «Italien. Reise von München nach Genua» Tiroler in ihrem Erscheinungsbild als «tumb» und natur-

wüchsig eingeschätzt: «Die Tiroler sind schön, heiter, ehrlich, brav und von unergründlicher Geistesbeschränktheit». Sie seien eine gesunde Menschenrasse, vielleicht weil sie zu dumm seien, um krank sein zu können. In ihren Nahrungsmitteln seien sie «sehr wählig» und in ihren Gewohnungen würden sie sich «sehr reinlich» zeigen. Es fehle hingegen dem Tiroler «ganz und gar das Gefühl von der Würde der Persönlichkeit», denn er habe «eine Sorte von lächelndem humoristischen Servilismus, der fast eine ironische Färbung trägt, aber doch grundehrlich gemeint ist». In der Fremde würden sie diesen Servilismus gewinnbringend investieren. Als Tiroler Sänger trügen sie Lieder in den Londoner Konzertsälen vor, die in den Tiroler Alpen «so naiv und fromm gejodelt werden». Heine sah darin eine «schamlose Verschacherung des Verschämtesten» und die «Keuschheit des deutschen Wortes aufs roheste beleidigt». Heine fällte wegen des Geldes ein hartes Urteil «Sie geben ihre Persönlichkeit preis, ihre Nationalität».

Ein weiteres Höhenbeispiel lenkt den ökonomisierten Blick weg von den Tiroler Eigenarten auf rein sportliche Alpinisten. Zwei Textstellen aus dem Buch des Jesuiten P. Wilhelm Kaesen mit dem eindringlichen Titel «Körperpflege und Charakterbildung», erschienen im Jahr 1930, verschmolzen das innere wie äußere Traditionsbild dieser ursprünglich männlich vorbildhaften Berg-Bedeutung zu einem katholisch-alpinen «Werkzeug der geistigen Seele» und zu einem kulturell-«reinen» Berg-Programm, das die «Herrschaft der Seele über den Leib grundlegen» sollte:

1. «Es muss schon jedem aufgefallen sein, dass der echte Alpinist ein ruhiger, besonnener Mann ist, der mit Bedacht einen Fuß vor den anderen setzt und der von seinen Taten nicht prahlt. Er hat so oft auf den ernsten schweigenden Bergen gestanden und die gewaltige, erschütternde Majestät Gottes in erhabenen und erhebenden Wundern der Bergeswelt sich spiegeln gesehen, dass er sich demgegenüber winzig klein vorkommt».

2. «Ausdauer, Abhärtung und Schwindelfreiheit: das alles braucht ein Alpinist an körperlicher Ausrüstung. Und für Verstand und Herz braucht er Geistesgegenwart und Vorsicht und vernünftigen Schneid, Kameradschaft und Hilfsbereitschaft und gegenseitige Treu bis in den Tod. Es ist etwas Wunderbares um die Harmonie einer kleinen Bergsteigergilde».

Was der Jesuit Wilhelm Kaesen inmitten der Weimarer Krisenzeit religiös-standsicher über die Alpenwelt des inneren wechselseitigen Sehens von Gott und Mensch wie ein Verkünder ausgesagt hat, assoziierten Zeitgenossen, die als «Rassen-Wissenschaftler» (engl. «Race-scientists») den Alpen und Mittelgebirgen ästhetische Qualitäten beimaßen, aber mit «verschiedenen Aspekte[n] der rassistischen Mythologie» (engl. «different aspects of

racial mythology»). Nach Edward Dickinson rückten die Alpen in die Rolle einer «ästhetische[n] Ausgestaltung des germanischen rassischen Schicksals, das eine ewige Brücke von einer mutmaßlich rassistischen Vergangenheit zu einer imaginierten rassischen Zukunft bereitstellte» (engl. «as an aesthetic embodiment of Germanic racial destiny, which provided an «eternal» bridge from a presumed racial past to an imagined racial future»).

Die Alpen dienten zudem der militanten «Bezwungungsmetaphorik» (Robert Rollinger), die funktionale «Männlichkeit» vergleichbar machte mit einem aggressiven Einsatz im Eroberungsraum: «Die Alpen wurden verstanden als Herausforderungsraum des männlichen Kampfes» (engl. «The Alps were understood to be a space of masculine struggle»). Dem «project of racism» folgte das «project of transcendence». Edward Dickinson kommt zu dem Ergebnis: «Es war buchstäblich unmenschlich in seinem Ehrgeiz, es war «gewaltig und bedrückend»» (engl. «It was literally inhuman in its ambition; it was «gewaltig und bedrückend»»). Diesen Druck kompensierte und reglementierte das weibliche Talent Leni Riefenstahl mit einem Überschuss an Willensstärke – darauf beruhte ihr emanzipiertes Karrierebewusstsein mit großen Auftritten. Die Möglichkeiten des Films wurden für sie zum modernen Erweckungserlebnis: Die Welt der Berge mit ihrer natürlichen Faszinationskraft, in denen der ««Hochgebirgsmensch»» zum ««Übermenschen»» (Jürgen Trimborn) stilisiert wurde, zeigten Riefenstahl – so Literat Stig Dalager – als «athletische Bergsteigerin». Mit sicherem Gespür nutzte sie die ästhetische Aura des «Heiligen Bergs» für das Medium Film, in dem die säkularisierte Sakralisierung der Berg-Szenerie das Machbarkeits-Prädikat eines kultischen Produkts annahm. Eine Rezension in der «Weltbühne» vom 8. April 1927 warf dem Film, dem Konservative eine «ästhetische Glanzleistung» (Jürgen Trimborn) bescheinigten, dagegen vor, eine «Propaganda für Höhenmenschentum und Edelblond» zu sein. Luis Trenker mit seinen Filmen «Berge in Flammen» (1931) oder «Der Berg ruft» (1938), der Erstbesteigung des Matterhorns, seinen weiteren «Blut-und-Boden»-Filmen sowie Riefenstahl mit ihren «Propagandafilmen» schufen «Musterbeispiele deutschen Filmschaffens», deren «Weltentwürfe» mit den «späteren Realitäten nationalsozialistischer Selbstinszenierung» (Jürgen Trimborn) übereinstimmten.

Die Alpen vermittelten Riefenstahl die emanzipatorische Chance, ein neues Element in die Bergfilme zu bringen: die selbstbewusste Frau und – wie man heute in der Ausdrucksweise des «Gender-Mainstreaming» sagt – die «Power-Frau» oder neutraler auf beide Geschlechterrollen bezogen den «Charisma-Mimen». Das würde auf den Schwund der «überspezi-

fischen, neutralen Sachlichkeit und Gültigkeit» in den «männlichen Wessensäußerungen» deuten, die noch Philosoph und Soziologe Georg Simmel (1858–1918) Anfang des 20. Jahrhunderts hervorgehoben hatte. Die weitgehende männliche «Entzauberung» verstärkte sich mit der Kritik männlicher Herrschaft, die nach der Nazi-Zeit einsetzte. Hitlers verunglimpfend geäußertes Wort «Frauenemanzipation» (1934) hatte er den jüdischen Intellektuellen in den Mund gelegt – der Münchener Soziologe Ulrich Beck erklärt die gesellschaftspolitischen Veränderungen heute als eine «erlittene Emanzipation» der Männer.

Wie gesagt, Riefenstahls «Berg-Einsatz» oder scheinbar weiblich-fiktive Aufnahme in die «Harmonie einer kleinen Bergsteigergilde» wurde inszeniert mit Hilfe des neuen Film-Mediums: Die propagandistische «fabrication» lieferte die strategische Dramatisierung der richtigen Film-Bilder für «Charisma-Mimen». Ihren ersten bedeutsamen Filmauftritt hatte Riefenstahl in dem Klassiker «Der Heilige Berg» (1926). Das erste Bild zeigt den «Heiligen Berg», ein sich hinter einem See erhebendes Massiv im dunsigen Licht. Insgesamt wird «die Frau» mit «dem Berg» in Szene gesetzt, die eine fast mythische Figur mit einer mythischen Landschaft vereinigt. Die Großaufnahme zeigt Riefenstahls makellos geschminktes Gesicht in gespanntem Ausdruck, die Augen geschlossen, Lippen und Augenbrauen als geometrisch-symmetrische Linien betont – eine «Ikone» der Schönheit. Sie wirkt kühl, stilisiert, eher versteinert als verführerisch – sie ist das plakative Ideal einer künstlichen Ikone. Der Film wechselt in seinen Aufnahmen zwischen Authentizität und konstruierter Polarität – Berg und Meer, Höhe und Tiefe sowie Mann und Frau. In einer Doppelbelichtung taucht die Silhouette des Heiligen Berges auf, gefolgt von einer Gegenlicht-Aufnahme, in der ein Mann auf einer Bergspitze steht. Die «Gottgeweihte», Diotima, ist eine begehrenswerte Frau, in deren Rolle Riefenstahl die Rivalität zweier Männer verursacht. Diotimas Heimat ist der Berg, «wo der Fels steil und trotzig in die Brandung abfällt». Luis Trenker spielt die Rolle des «Freundes», der nach Diotimas Naturliebe, dem Meer, das Tal verlässt. Er klettert, um sich wieder zu fassen, auf einen Berg. Die Dialogtitel betonen Diotimas spätere Frage: «Und was sucht man da oben?» «Freund» Trenker antwortet: «Sich selbst». Diotima lässt nicht locker: «Und sonst nichts?», darauf erwidert der «Freund»: «Und was suchen Sie denn hier oben [...] in der Natur?»

1933 erklärte Riefenstahl bei anderen Probeaufnahmen, wie sie ihrerseits die Filmrolle in «Der Heilige Berg» verstanden habe. Sie habe sich mit der Technik sehr vertraut machen müssen, denn ein Film ohne Technik sei ein Nichts. Es habe sie gereizt, in die Geheimnisse einzudringen und mit

Experimenten zu beginnen. Wie im «Heiligen Berg» wolle sie gleich «mit all dem Neuen, mit all den unglaublichen Möglichkeiten und Überraschungen der Filmtechnik» anfangen: Genau das ist die Scheinwelt des konstruierten Religionsersatzes, in denen «heilige Berge» allein einer Remythisierung oder als Kulisse für Neomythen dienen. Damit ist ihre ursprünglich heilige Berg-Geschichte schlichtweg in einen technologischen Mythos verwandelt worden, der sich einerseits durch erinnerungsblinde Leerheit ausweist. Dieses hatte andererseits expressionistische und experimentelle Filmversuche der Weltbewältigung angespornt und anthropogene Aneignungen begünstigt, als würde sich der Mensch zu «kontingenzfreier», veloziferischer bzw. akzelerierter Allmacht erheben. «Entartete» Filme wurden von der NSDAP in einem Katalog zusammengestellt, «preiswert» herausgegeben und als eine jüdische Erfindung gebrandmarkt.

Den Weg der Karrierefrau Riefenstahl begleiteten viele Affären und sie wurde nach eigenen Ausführungen in dem entscheidenden Umfeld der «Machtergreifung» ein libidinöses Objekt männlicher Begierden. Prominente Konstrastfiguren ihrer weiblichen Ausstrahlung waren Hitler und Goebbels: Der eine erschien in schwülstig «werkgetreuer» Entsagung, der andere in liebedienerisch abstoßender Triebhaftigkeit. Die machtnahe Konstellation zwischen «Führer» Hitler, «Idol» Riefenstahl und «Verführer» Goebbels bereicherte ihre Selbstinszenierung um viele pikante Aspekte. Mit Hitler begann am 22. Mai 1932 das erste persönliche Treffen am Horumersiel der Nordseeküste: Einige Tage vorher, am 18. Mai 1932, hatte Riefenstahl einen folgenreichen Brief geschrieben: «Sehr geehrter Herr Hitler, vor kurzer Zeit habe ich zum ersten Mal in meinem Leben eine politische Versammlung besucht. Sie hielten eine Rede im Sportpalast. Ich muss gestehen, dass Sie mich und der Enthusiasmus der Zuhörer beeindruckt haben. Mein Wunsch wäre, Sie persönlich kennen zu lernen [...].» Riefenstahl hatte Hitlers Rede am 27. Februar 1932 im Sportpalast «wie im Trance erlebt» (Jürgen Trimborn) und in ihren Memoiren geschrieben: «Kein Zweifel, ich war infiziert.» Hitlers Einladung erreichte sie – wie sie in ihren «Memorien» 1987 berichtet – kurzfristig in Berlin und sie begab sich von dort unverzüglich nach Wilhelmshaven. Die Fahrt von Wilhelmshaven zum Horumersiel überwältigte Riefenstahl, die sich ihre Neugier und Aufregung eingestand: Sie fuhr «in einem offiziellen Mercedes mit dem Adjutanten Brückner und der für höhere Nazi-Ränge vorbehaltenen Eskorte, einschließlich Hitlers SS-Bodyguard Sepp Dietrich und Pressechef Otto Dietrich» (engl. «in an official Mercedes with adjutant Brückner and upper-echelon Nazi escorts, including Hitler's SS bodyguard Sepp Dietrich and press chief Otto Dietrich»: Steven Bach).



Auf Riefenstahl wirkte Hitler «wie ein ganz normaler Mensch, auf keinen Fall wie ein kommender Diktator, eher bescheiden». Nachsichtig bescheinigte ihr Steven Bach, ein deutsches Künstlerschicksal habe sie «in ihrer revolutionären künstlerischen Vision und in ihrer politischen Blindheit und Verblendung» (engl. «in her revolutionary artistic vision and in her political blindness and infatuation») symbolisiert. Erkannte Riefenstahl, die sicherlich nicht dem Kreis der «Kompetenz-Mimen» entsprach, nicht die Zeichen der Zeit? Der Marschtritt der Fackelzüge, mit dem am Abend des 30. Januar 1933 in Berlin und vielen Städten Deutschlands von der NSDAP unter großer Beteiligung konservativer Kräfte alles inszeniert wurde, huldigte nicht einem Kanzler der Republik, sondern dem «Führer in ein neues Zeitalter»?

Riefenstahl hatte nachweislich «Mein Kampf» gelesen und sich «intensiv mit seinem Gedankengut» (Volker Jürgen Trimborn) auseinandergesetzt: Ihre Trumpfkarte war der verhängnisvolle Pakt mit der Hitler'schen Zukunft, denn der von jüdischen Filmkritikern ausgehende Verriss ihres Regiedebüts «Das blaue Licht» im März 1932 hatte Riefenstahl nicht nur als «persönliche Verunglimpfung» empfunden, sondern als Fehlurteil «jüdischer «Fremdlinge»» (Jürgen Trimborn) interpretiert. Hatte sie nicht in «Mein Kampf» von der Autorität, Macht-Maskerade und dem Heldentum des «Führers» bzw. dem «Heranzüchten» der Führer-Persönlichkeit gelesen? Charakteristische Züge in Hitlers defizitärem «Bricolage»-Produkt «Bildung», konturierten stattdessen eine sog. «Weltanschauung», in der partielles Wissen den Stückwert der Oberflächlichkeit bezeugte.

Hitler hatte in «Mein Kampf» – gewissermaßen narzisstisch die abgehobene charismatische Figur des «starken Mannes» auf sich bezogen – seine propagandistische Selbstaufwertung bilanziert: «Der Fortschritt und die Kultur der Menschheit sind nicht ein Produkt der Majorität, sondern beruhen ausschließlich auf der Genialität und der Tatkraft der Persönlichkeit». Was er sich nach fünfjähriger Volksschule und vierjähriger Unterrealschule nicht angeeignet hatte, wollte er auf seinem «Karriereweg» von Braunau, Wien, im Krieg und dann in München durch Salonbesuche, bürgerliche Kontakte und politische Diskussionen aufholen. «Bricolage»-Dienste einer inszenierten Ego-Mimesis entsprachen den Dispositionen seiner «Persönlichkeit», in der Hitler in seinen Auftritten mit dem zu spielen versuchte, was er nicht war, aber dennoch sein wollte: Politische Verblendungen und eingebildete «Reinheits»-Prinzipien, die inszenierte Täuschungsformen und politische Ungereimtheiten zwischen «Führermythos» und Führerkult überdeckten, korrespondierten mit dem autosuggestiven Objekt seiner totalitären Katastrophendynamik. Selbstgewiss und selbsttäuschend

resümierte Hitler in «Mein Kampf» über seinen «Bildungsweg» vielsagend: «Ich habe zu dem, was ich mir so einst schuf, nur wenig hinzulernen müssen, zu ändern brauchte ich nichts». Das vordergründig-opportune Artefakt von «Persönlichkeit» und «Führer» funktionierte wie ein praktischer Zweck, allerdings ohne zwingenden Handlungsgrund zwischen moralischer und sozialer Norm, so dass ihrer inszenierten Heterogenität kategorielos wie einheitslos alles abverlangt werden konnte.

Aufgrund dieser scheinrepräsentativen Verblendungs-«Bricolage» instrumentalisierte sie eine «Traditionsvernutzung», die als Faktum scheinbar gemachter «Persönlichkeit» und sichtbarem «Führergott» in Formen der «Sprachvernutzung» beeindruckte. Äußerliche Formen als «Traditionersatz», Requisiten einer vergangenen Zeit, fanden zusammen im inszenierten Schaugepräge: Der «Tag von Potsdam» deutete Hitlers Auftritt auf Zukünftiges, indem er seine «Volksgemeinschaft» propagandistisch mit Zwang, Terror und scheinheiligen Propagandaformeln überzog: 1. Der pseudo-arische «Führergott» wollte der «Gott» aller sein, weil er schon vor und während des Krieges in Europa alles unternommen hatte, um seine Radikalität wie ein Antichrist dem internationalen Judentum gegenüber durch den monströsen Trittsiegel des Bösen zu dolmetschen. 2. Seine «Traditionsvernutzung» hatte sich in eine «Bricolage» der «Sprachvernutzung» gewandelt, deren unehrlichen Worte wie «Brandfackeln» wirken sollten: Wie im Bund mit dem Teufel war Hitler ein Brandstifter und terrorisierte Europa wie ein «Brandbeschleuniger», um bewusst einen «Weltenbrand» zu entfachen.

Unter den «verbrecherischen Energien des nationalsozialistischen Herrschaftssystems» (Bernd Jürgen Wendt) haben Bürger, Parteigänger, Funktionäre, Anhänger, Opportunisten und Mitläufer ihren Weg, ihre Karriere und ihren Nutzen gesucht. Ideeller Gewinn, Sozialprestige und materieller Besitz sicherten Riefenstahls Ruhm und Aufstieg im «starken Staat», in dem – wie 1927 der Staatsrechtler Carl Schmitt in seiner staatstheoretischen Abhandlung «Der Begriff des Politischen» behauptete – die in der Demokratie des 20. Jahrhunderts beabsichtigte totale Identität von Staat und Gesellschaft hergestellt gewesen sei. Schmitt entwickelte aus spezifisch politischen Kategorien Möglichkeiten eines politischen Handelns, die sich wie das Moralische und das Ästhetische auf elementare Antinomien reduzieren ließen. Ähnliche politische Wirkungselemente fand Schmitt in der «Unterscheidung zwischen Freund und Feind». Diese «seinsmäßige Wirklichkeit und die reale Möglichkeit» politischer Vorgänge entfaltete er im binären Freund-Feind-Theorem – eine spannungsvolle Feindschaft im In-

nern, die wie ein innerer Krieg, nicht auf Wertkonflikten beruht, sondern die Sanktionierung des «existenziellen Sinns» bewusst auf die auszugrenzende Fremdheit leitet. Im kompromisslosen Feindbild herrschten menschliche Dispositionen wie Hass, Machtexpansion, Kampfbereitschaft, negative Religionsprinzipien oder ideologische Zerstörung. Eine schonungslose Verteufelung des Feindes peitschte die gemeinschaftliche Sphäre des Politischen auf, so dass im «Bereich des Realen» die «Eventualität eines bewaffneten Kampfes» im Ernstfall bis zum grausamen Vernichtungskrieg gegen «Untermenschen» zum Ausbruch kam.

Sowohl die ästhetische Verve der 85-jährigen Künstlerin Riefenstahl als auch ihre kommunikativen Erinnerungsfähigkeiten sind persönliche Vertuschungsversuche sozialer Amnesie und nicht voneinander zu trennen. Wie es in ihrem inszenierten Rechtfertigungsversuch – in teilweise wörtlicher Wiedergabe und ohne Quellenbelege der Zitate – weiterging, hat Riefenstahl in ihren Memoiren rekonstruiert: «Face to face» habe Hitler begeistert von ihrem «Tanz an das Meer», den er in dem Film «Der Heilige Berg» gesehen habe, gesprochen und den «stärksten Eindruck» durch den Film «Das blaue Licht» erhalten. Der Dialog gipfelte dann in Hitlers «propheetischem» Angebot: «Wenn wir einmal an die Macht kommen, dann müssen Sie meine Filme machen.» Riefenstahl habe daraufhin – wie kann es anders sein – mit aller weiblichen Geziertheit reagiert und «diplomatisch» geantwortet: «Ich kann es wirklich nicht». Erst vor zwei Tagen, anlässlich eines Besuchs von Monsignore Frings, habe sie, die Protestantin, ein «sehr ehrenvolles Angebot der katholischen Kirche abgelehnt». Riefenstahl «erinnerte» gleichermaßen: «Auftragsfilme werde ich nie machen können, dazu habe ich kein Talent – ich muss eine sehr persönliche Beziehung zu meinem Thema haben, sonst kann ich nicht kreativ sein». Sie sei nicht an Politik interessiert und könne nicht ein Mitglied der NSDAP werden. Zögernd habe sie ergänzt: «Sie haben doch Rassen-Vorurteile. Wenn ich als Inderin oder Jüdin geboren wäre, würden Sie überhaupt nicht mit mir sprechen». Daraufhin habe Hitler erwidert: «Ich wünschte, meine Umgebung würde genauso unbefangen antworten wie Sie». Unfreiwillig enthüllt diese dialogisch-konstruierte Begegnung eine «Typisierung» der Personengestaltung, die mit dem Anschein der richtigen Sprache im richtigen Augenblick den «Charisma-Mimen» auf soziales Verhalten reduziert: In der «Lügendesellschaft» (Robert Hettlage) bestimmt das situativ «richtige Denken» nicht nur Zwischenmenschliches, sondern dominiert über Individuelles und Inermenschliches.

Die ehrgeizige Regisseurin hatte diesen «Kern-Dialog» offenbar nach-

träglich als narrativen Strategiegewinn eingefädelt, vielleicht als Vergessen der eigenen Schuld. Sie kam überhaupt nicht auf die Idee, dass sich ein unpolitisch gerierender, aber begeisterungsfähiger Künstler sehr wohl in Hitlers Propaganda passen konnte. Dass sie mitschuldig werden konnte, auch ohne es zu wollen, scheint ihr nie als «Sonderbevollmächtigte der Reichsleitung der NSDAP» in den Sinn gekommen zu sein. Riefenstahls Buch «Hinter den Kulissen des Reichsparteitagfilms», das im Jahr 1935 erschienen war, beschreibt die Arbeit am Auftragsfilm «Triumph des Willens», der im Willen des Führers das Volk triumphieren lasse. Ihre «innere Bereitschaft» habe nicht nur die Überwindung aller Schwierigkeiten ausgehalten, sondern bei den Aufnahmen über Hitlers Kundgebungen habe sie die «ungeheure Kraft und Frische des Führers» bewundert. Sie äußerte Zufriedenheit darüber, dass er die Bedeutung des Films erkannt habe. Riefenstahl behauptete: «Der Glaube, dass ein reales, starkes Erlebnis einer Nation ein Neuerlebnis durch den Film finden könne, wurde in Deutschland geboren. Der Führer gibt damit dem Zeitfilm Sinn und Sendung». Anlässlich des am 1. Mai 1935 verliehenen nationalen Filmpreises, der den «Triumph des Willens» auszeichnete, tönte Joseph Goebbels simultan in seinem auftrumpfenden militärischen Parade-Stil: Dieser Film habe «den harten Rhythmus dieser großen Zeit ins eminent Künstlerische gesteigert; er ist monumental, durchzittert vom Tempo der marschierenden Formationen, stählern in der Auffassung und durchglüht von künstlerischer Leidenschaft».

Was bleibt, ist die Erinnerung an eine Person, die widersprüchlich, opportunistisch, anpassungsschlau und modern erscheint – ausgezeichnet von einem mitreißenden Schönheitssinn. Doch die Erinnerung wird bleiben, für alle Zeit, auch an das Lehrstück blasphemischer Propagandakunst – gemeint ist die monströse Anfangsszene des Reichsparteitagsfilms «Sieg des Glaubens» (1933) mit der Film-Vision eines im Flugzeug vom Himmel herabschwebenden «Retters» Hitler. Der umjubelte «Hoffnungsträger» sollte einerseits mit seinen Auftritten bei den Menschen unwillkürlich Assoziationen wachrufen, als stände die sehnstüchtig-«religiöse» Vereinigung der Volksgenossen mit ihrem «Erlöser» bevor. Euphorisch wurde andererseits der Eindruck vermittelt, das Reich Gottes käme im vollkommenen Endzustand oder das «Himmlische Jerusalem» würde sich als Vollendung der Geschichte Gottes mit den Menschen im «Dritten Reich» verwirklichen.

Weitere klärende Kommentare sind überflüssig, weil offensichtlich deutlich geworden ist, was durch die Synthetisierung als filmisch-technologische Montage-Ausdrucksfähigkeit geschaffen, durch «Identitätsbrücken» mit leblosen Dingen verfremdet oder im fanatischen «Eigeninteresse

durch sprachliche Taschenspielertricks» (Michael Stolleis) insgesamt für «Charisma-Mimen» geleistet worden ist. Kurz nach dem Krieg betonten die Herausgeber Sternberger, Storz und Süskind in der «Vorbemerkung 1945», die in die Publikation «Aus dem Wörterbuch des Unmenschen» einführt, Sprache sei das «gefährliche Medium und Siegel seines Wesens». Darin entlarve sich der Gebrauch eines monströsen Wortschatzes: «Der Verderb der Sprache ist der Verderb des Menschen». Die erweiterte Ausgabe mit der «Vorbemerkung 1967» brachte Einwände zur «Unschuld der Wörter» aufs Tapet, wie beispielsweise, es gebe «keine böse Sprache, sondern nur böse Sprecher». «Im Anfang war das Wort» schrieb Cordelia Edvardson im Roman «Gebranntes Kind sucht das Feuer» (München 1986), «aber am Ende [war] die Asche». Cordelia Edvardson wurde 1929 als Tochter der Schriftstellerin Elisabeth Langgässer geboren und überlebte das Konzentrationslager Auschwitz.

Zukunftsgerichtete «Erlösungen», in denen Menschen im alltäglichen Erleben nicht Träger göttlicher Erleuchtung geworden sind, werden heutzutage nicht nur sprachlich entgrenzte Folgen haben: Die erkenntnistheoretisch ausgerichtete Evolution, eine mit Variation, Selektion und Restabilisierung kreationistisch ausgerüstete Fortschrittsreligion, hat sich längst vom Gedächtnis der christozentrischen Ursprungsharmonie abgelöst. Hemmungslose Modernisierungs-Autonomie «verfremdet» den Menschen denkmöglich in der Moderne zu dem, wovon niemand in der Vergangenheit zu träumen gewagt hätte. Deswegen ist der Ruf nach einer «Neuen Kulturgeschichte» nicht überraschend, benötigt aber viel Geduld, Einfühlung und Überzeugungsarbeit, wenn das «Andere der Moderne» (Arne Karsten/Julia Zunckel) – wie beispielsweise Papsttum und Katholizismus in der Frühneuzeit – sich als Modernisierungspotenzial der Romforschung hermeneutisch in angemessener Weise durchsetzen soll.

Eine «Kulturgeschichte des Politischen» enthält wissenschaftlich kontroverse Lehrpositionen, die sich auf sämtliche sprachliche Codes beziehen. Zwei «politische» Standpunkte in der «Neuen Kulturgeschichte» bieten sich an: 1. Methodisch konkurrieren untereinander «meta-theoretische» Ansätze, deren konstruktivistische Gedächtnisfassungen als «kulturalistische Wende» (Peter Janich) zu erkenntnis-, wahrheits- und evolutionstheoretischen Herausforderungen in den Geisteswissenschaften führen. Der lebensweltliche «Kulturalismus» verfügt über einen weltanschaulichen «Transhumanismus» (Armin Grunwald) und will wie nach dem «Marktmodell» die Konsumentenökonomie gleichsam katalogisieren. Ebenso bedenklich ist nach Armin Grunwald die prognostisch-determi-

nistische Strategie und Gestaltbarkeit durch chirurgische, klonierende, gentechnische oder manipulative Verbesserungen, deren Zweckmäßigkeit von den Zwängen der Natur emanzipieren soll. Der Mechanismus rückwirkender Zuordnung von Folgen menschlichen Handelns, die deren Produktionsbedingungen berücksichtigen, definiert einen handlungstheoretischen Primat im Bereich der Selbstregulierungsaufgaben. Dass in der «Zweck-Mittel-Rationalität» menschliche Zukunftsprojektionen manchmal methodisch problematisch sein können, ist nicht auszuschließen. Aber sie stehen «durch akzeptierte Optionen des Verbesserns» bisher noch nicht im «kategorialen Widerspruch zwischen Heilen und Verbessern» (Armin Grunwald) oder richten sich gegen einen rein technisch gestützten Erfahrungsbegriff. 2. Eine traditionsorientierte Akzeptanz der «Kulturwissenschaften», die für Innovationen genügende Spielräume offen lässt, hätte jederzeit mit den Naturwissenschaften eine gemeinsame Ausgangslage, gerade dem allgemeinen «Rückzug der Sprache» (Wolfgang Frühwald) Einhalt zu gebieten. Naturwissenschaftler, die die Welt erklären, arbeiten mit Zahlen, Formeln, Messergebnissen und Zeichen, doch diese Art von Weltbefragung und scheinbarer Welt-«Durchdringung» wird immer im Dialog oder Gespräch vorbereitet bzw. erarbeitet: Ein solidarisches «Opfer des Intellekts», insbesondere im kommunikativen Interesse des wissenschaftlichen Verstehens, würde ein persönliches Bekenntnis erleichtern, damit ein neuer «Richtungsausgleich» zwischen Erklären und Verstehen zustande kommen könnte. Ein derartig «kulturalistisches anthropisches Prinzip» ist ein Selbstregulativ für einen «Perspektivenwechsel» (Peter Janich): Er würde die «scheinbare Naturnotwendigkeit gesellschaftlicher Verläufe, wie sie naturalistisch in einer ›Zweiten Natur‹ nicht selten behauptet wird», in ihrer Geltung handlungsorientierter definieren – zum einen als «Urheber, als Autor und Akteur, zum anderen als Zwecksetzer, Kriterienwähler und Methodenrealisierer» (Peter Janich).

Im Fokus der «Neuen Kulturgeschichte» handelt der «Mensch» jeweils als Objekt und Urheber, denn der fragile Spannungszustand «zwischen gestaltbar und nicht gestaltbar ist ein A priori jeglicher Orientierungssuche durch Zukunftskommunikation» (Armin Gutmann): Eine absolut gelingende Vermittlung durch Kommunikation ist allerdings nicht möglich. Stattdessen will die kulturalistische Perspektivierung symbolisch die ganze Erfahrungswelt der Menschen erschließen, um institutionelle Bereiche normierter Sinnzuweisungen durch Verfahren, Werte, Macht und Ordnungen zu berücksichtigen. Politik «bottom up» und herrschaftliches Handeln «top down» sind nicht voneinander zu trennen, denn ihre ritu-

ellen, disziplinarischen, instrumentellen oder symbolischen Aneignungen sind miteinander verflochten: Dekonstruktionen enthüllen zum einen disziplinierendes, instrumentelles und symbolisches Handeln, zum anderen machen Rekonstruktionen performatives Handeln in der «Politik» auf allen Ebenen praktisch sichtbar, im Wesentlichen auch imaginär repräsentabel und konturieren reale Interessenstrukturen und Machtinstrumente. Barbara Stollberg-Rilinger betont – wie bereits erwähnt – selbstkritisch und ausdrücklich, dass der kulturalistische Ansatz die «Hermeneutik auf dem Umweg über die Ethnologie in die Geschichtswissenschaft »reimportiert« und »die Erkenntnis von der Unhintergebarkeit hermeneutischer Zugänge zur Geschichte« in einem fundamentalen Sinne neu belebt hat».

«Wahrnehmungsmuster» in der «Neuen Kulturgeschichte» sind Anstöße zur Kritik, die Aspekte der «kulturalistischen Perspektive» (Barbara Stollberg-Rilinger) oder konzeptuelle Grundannahmen der «kulturalistischen» Selbstregulierungen unter die Lupe nehmen: Wissenschafts-Förderer kennen im meta-methodischen «Welt-Verstehen» den etymologischen Zusammenhang von «Sinn» und «Reise». Er kennzeichnet »mit den Sinnen wahrnehmen« oder – wie auf einer Pilgerschaft – »einer Richtung nachgehen«: Reisekosten sind – bezogen auf den Zeitungsartikel »Tempelberg der Sterngucker« – die Großgeräte der Physiker, Astronomen und Mathematiker. Diese Disziplinen sind »ambulante« Wissenschaften, denn »ambulante« heißt hier wörtlich übersetzt »spazieren gehen«. Bekanntlich sind Mathematiker, Astronomen und theoretische Physiker, aber auch Philosophen, meist begeisterte Wanderer und Bergsteiger, denn das Gespräch beim gemeinsamen Wandern und Bergsteigen scheint ihr meta-methodisches Lebens- und Ideen-Elixier zu sein, das mit dem gemeinsamen »Richtungssinn« einer »Seilschaft« Erfolg verheißt.

Die konzentrierte Suche nach Spitzenforschern macht immer erfindetisch: Im »Spiegel« vom 22. November 2004 wurden unter dem Ranglisten-Titel »Wo studieren die Besten? Elite-Studenten an deutschen Unis« Vorschläge zur Überwindung der Bildungsmisere unterbreitet. Der Gießener Medizinprofessor Oliver Eickelberg beklagte unter den Studenten eine »Einzelkämpfermentalität«, nach dem Prüfungserfolg die »Absicherung des Status quo« und insgesamt eine mangelnde »Risikobereitschaft«. Stattdessen müsse eine »Begeisterung für die Wissenschaft« im Mittelpunkt stehen. Zur Spitzenförderung seiner internationalen Studentengruppe in der Promotionsphase gehören Prüfungen zur Qualitätskontrolle. Seine laut »Spiegel« anerkannte Motivationstechnik begründete er mit den Worten: »Den drei Besten ermöglichen wir dann die Teilnahme an einem internationalen

Congress. Und einmal im Jahr fahren wir mit der Gruppe zum Bergsteigen: Gemeinsam einen Gipfel zu erreichen ist gut für das Gemeinschaftsgefühl». Was hier die Bergsteigemetapher im Blick auf die moderne Leistungselite als zweckdienliches Exzellenz-Prädikat auszeichnet, ist für die kontemplative Eliteharmonie seit biblischen Zeiten selbstverständlich – und das ohne den evolutiven Mehrwert einer spektakulären «Neurotheologie» (Hans-Ferdinand Angel).

Aber viele Evolutionspsychologen des «neurotheologischen Bergs» fühlen sich seit den Erkenntnissen der Hirnforschung in ihrem Kulturalismus ungemein ermutigt. Ihrer Meinung nach würde sich die Manipulation des Gedächtnisses bei Probanden schon vermeintlich durch «Hirnscans» vermitteln lassen, denn der Evolutionspsychologe würde dem Probanden buchstäblich beim Denken, Fühlen und Handeln zuschauen. Ihre Trennschärfe zwischen männlichen und weiblichen Auffälligkeiten entscheidet nach Charles Darwin über die natürliche Selektion hinaus auch das Partnerwahlverhalten in verschiedenen Umwelten. Ein «Kulturalisierer» will heute in «zwischenmenschlichen Beziehungen Hegemonie ausüben: Das muss ihm versalzen werden», fordert der Kulturosoziologe Justin Stagl in seinem «Anti-Essentialismus» wissenschaftlicher Konstruktionen. «Bereichern» kulturalistische Kompetenzen nicht-elitäre Menschen, wenn von einer «neuen Welt» geschwärmt wird? «Ambulantes» wissenschaftliches Handeln wird zum unausweichlichen normativen «Transformationswillen» des Messens, Berechnens und Auswählens, der von einem neuen Paradigma, der «Dritten Kultur», geprägt wird. Wer möchte nicht ein Paradigmastürmer sein?

Wie in beliebigen Transformationstexten der Fortschrittskultur angekündigt beschleunigt die direkte digitalisierte «Sofort-Kommunikation» Programme eines sexuellen Selegierens, als würden sie auf Modifizierungen großer genetischer Vielfalt übertragbar sein. Schon der Emanzipationsprozess der Geschlechter könnte aufgrund konkurrierender Lebensräume auf die Wahlfreiheit alternativer Relationsfaktoren, wie der zwischen Ei- und Samenzellen, gewollten optimierenden Einfluss haben: Die künstliche Befruchtung ausschließlich ein Geschäft regulativer Planungsakte? Eine im Sinne dieser «politischen Kultur» erhoffte «ökonomische» Marktposition – das ist eine selbstregulierende «kommunikationstheoretische» Labor-Weisheit – würde der Lebenswelt neue Genkombinationen und Anpassungsfähigkeiten bescheren. Solch eine marktorientierte «Pilotage» der Laborwelt, die den selbstwählerischen Indikatoren die Wahl komplexer Merkmal-Funktionalitäten zum richtigen Zeitpunkt erleichtern würden,



steigert auch großsprecherische Selektionserfolge, als würden sich darin bereits Optimierungen einer genetischen und ästhetischen Fitness aufrecht erhalten lassen. Modernistischer Konsumismus dynamisiert schwerlich die direkte Anwendbarkeit biologischer Vererbungsmaxime: Oder ist die kategoriale Typologisierung des essentialistischen Geschlechterdenkens bereits eine Matrix für pilotierte Lebensstrategien? Verfechter dieser «Erwägungskultur» diskutieren über die sexuelle Entscheidung hinaus über Funktionen, Thesen und menschliche Handlungen der «kulturellen und geistigen Modernität» (Miriam N. Haidle), ohne in einer «Kontinuitätshypothese» zwischen Tier und Mensch offenzulegen, welche «geistig-historische Prägung» (Thomas Bargatzky) im koevolutiven Sinn darunter zu verstehen ist. Ähnlich ergeht es der Komplexität kultureller Isomorphie, die in der Evolution- und Sozialtheorie umstritten ist.

In der Evolution wirken «Plan oder Zufall» zugleich, so dass ihr Prozess «offen» ist. Spiegelt dann die Partnerwahl im «Geschlechterkampf» einen kulturellen Reproduktionswert wider, der mit einer ihm abverlangten Differenziertheit Menschen «vernetzt» oder entscheidungsfreudig und flexibel handeln lässt? Entspricht Erfolg gleichsam einer zukünftig nutzenorientierten Überlebensrelevanz? Vererbung bleibt ein wesentlicher Verhaltensfaktor kultureller Evolution, wobei unklar ist, inwiefern etwas genetisch bestimmbar ist und wo nicht. Insbesondere die Reproduktionsstrategien geschlechtsspezifischer Interpretationen oder essentialistischer Polarisierungen fordern den geschärften Blick hinter die Kulissen der Soziobiologie heraus, die bereits «forschungsrelevante» Motivationslagen und vermeintliche Machtverhältnisse sowie Indikatoren im biologischen Anpassungsprozess analysiert. Konzentriert sich alles auf die Evolution des ganz kleinen Unterschieds, nämlich auf den der zwei haploiden Keimzellen, die dann in der diploiden Zygote vereint werden? Nachhaltige Ideen zur biologischen Evolution von Geschlechtsunterschieden sind bis in die Gegenwart hinein kulturalistische Kernpunkte der Darwin'schen Theorie, die kulturanthropologisch ihre intellektuelle Hürde bisher in der innerbiblischen Typologie, in der Christologie und im essentiellen Denken bzw. Verstehen gefunden hat.

Ist es in der «Kultur des Jetzt» besorgniserregend, wenn die akademische Rede von einer «naturalistischen Wende», «kulturalistischen Wende», «(multi-)kulturalistischen Wende» oder einem «neuen Paradigma» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit kurziert? Dass «kulturalistische Deutungsmuster» scheinbar eine Dominanz gewinnen, ist erkennbar an absoluten und «panoramatischen» Standpunkten wie die der praxistheoretischen Wechselwirkung von Naturalisierung und

Kulturalisierung oder denjenigen der «Dekulturalisierung als Dekonstruktion eines essentialistischen Kulturbegriffs». Dass die Wirklichkeit sozialer Ungleichheit mit ihren Integrationsproblemen des Multikulturalismus Gegensätze vertieft, markiert nicht nur insulare Formen kollektiver Abgrenzung, sondern auch den Individualismus hybrider Selbsterfindung, deren Sozialität die «kulturelle Konstruktion von Wirklichkeit» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) die Metaphorologie enorm überdehnt. Ihre eigentümliche analytische Idiomatisierung zeigt zudem relativistische Tendenzen einer «Verwissenschaftlichung», der radikale Vergessens-Phrasen und klischeehafte Leitbild-Positionen entgegenwirken: Re-Emotionalisierungen entladen sich in pauschalen Optionen, die zivilbürgerliche Prozesse fremdenfeindlich tangieren und Positionen des Links- wie Rechtspopulismus in Extremsituationen Auftrieb geben.

Der harmlos wirkende Buchtitel «Nach der kulturalistischen Wende» (Gabriele Cappai u.a.), der sich gegen eine «Diskreditierung des Kulturbegriffs» wendet, ist sicherlich eine aufrichtige Option der Kulturosoziologie, die für «eine interdisziplinär angelegte, eigenständige Theorie und Forschungsdisziplin innerhalb der Soziologie» eintreten will: Dagegen wird solch ein handzahmes Signal, das die «Forschung nach der vollzogenen kulturalistischen Wende» (Gabriele Cappai u.a.) nicht blockiert und neue ungeahnte Möglichkeiten beschert, weitere literarische Überraschungen sog. «reiner Rationalität» transzendieren – das wäre die kreativistisch gedachte Welt einer faktengeschwächten Wissenschaftlichkeit, die zur «neuen Religion» (Jakob J. Köllhofer) aufsteigen würde. Entsprechendes evaluieren «Literarische Explorateure» unterschiedlicher «Erkundungen» in dem Buch «Wissenschaft – die neue Religion?». Wahrscheinlich könnte das schon bald eine alle wissenschaftlichen Disziplinen verschmelzende systemische Interdisziplinarität erreichen, weil sie den «stillen Paradigmenwechsel» (Klaus P. Hansen) des Multikulturalismus einheitswissenschaftlich enorm beschleunigt. Der Öffentlichkeit präsentiert sie einen bunten, abwechslungsreichen Schauplatz «(multi-)kulturalistischer Wende-Intentionen»: Menschen wagen phantastische Variationen unwirklich-kalkulierter Welten mithilfe von metaphorischen «Brücken» oder transdisziplinären «Überbrückungen», überhöhen «Durchdringungen» der sprachlich-inszenierten Chiffrierkunst bis zur Absurdität des Realen, kombinieren Gedankenwelten aus unvereinbar montierten Fragmenten und erfinden Raumillusionen des Unbegreiflichen, die widervernünftig die Disparatheit der Räume zu überspielen scheinen. Die «wahrscheinliche» Sprache gestaltet wie ein Werkzeug «Theorie-Konvergenzen» eines «hermeneutisch verstehbaren

Sinnzusammenhangs», wie Jürgen Habermas in «Erkenntnis und Interesse» behauptet hat: Strategisch «vernetzte» und populär «gegläubte» Universalien suggerieren somit «Bedeutungsmuster» mit ihren Einseitigkeiten der «déformation professionnelle», so dass eine «Identitäts-Bricolage» noch mehr selegierende Prozesse der Kulturalisierung bewirkt, als sie bisher dem Bürger als «graduelle Kulturaffinität unterschiedlicher analytischer Idiome» einsichtig waren. Insbesondere die «Kulturalisierung» ermöglicht das «Ziel einer kulturalisierten Kritik», das «(vorgeblich) a-kulturelle oder naturalistische Vorgehensweisen» (Bernhard Kleeberg/Andreas Langenohl) einbezieht. Mit Recht fragt Justin Stagl angesichts dieses selektiven, analysierenden, wertenden und systemischen Kulturbegriffs: «Welche Standards und Wertungen sollen also gelten»?

## «Typus» und Historismus: Kontingenzabweisende Orientierung und «religiöse Musikalität»

Menschen wollten immer schon frühzeitig wissen, wie sie sich dem Lauf des Lebens gegenüber zu verhalten und einzurichten hatten. Genauso dachten sie darüber nach, was sie der Zukunft gegenüber zu berücksichtigen oder zu bedenken hatten, auf welche Weise sie vorsorgen mussten und was sie eventuell zu erwarten hatten, denn Ungewissheit, Zukunftsängste, Orientierungskrisen und «Richtungsstreitigkeiten» sollten nicht zu abenteuerlichen Läufen in der weiten Welt verführen. Ein Sprechen über prophetische Zukunftserwartungen erfolgte dagegen immer in einer der drei Zeit-«Ekstasen» Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Vorbilder waren gefragt: Alt- und neutestamentliche Heiligenfiguren und Bilder, die einen magischen Sinn ausdrückten, steigerten die memoriale Ehrfurcht der Gläubigen schon im frühen Christentum. Der innerbiblische Typus ist der Prophet, in dessen zeitlich bestimmter, «reiner» Person die innere Reduktion alles Impersonalen vollzogen ist: Im theologischen Urteil ist die Prophetie eingebunden in den göttlichen Heilsplan. In der mittelalterlichen Schriftauslegung, die ihre patristische Tradition weiterführte, herrschte darüber ein typologisches Verständnis, der Welt entfliehen zu müssen: Leidens Erinnerung, Weltflucht und die wahre Heimkehr zum Himmel waren das Erbe der Antike. Im Propheten wirkte Gottes Geist, der sich nicht in feste heilige Ordnungen «verplanen» ließ: Kontinuität, Wiederkehr des Typischen im Persönlichen und eine historische «Prozessualität» bedingten in der «Berg»Geschichte einander gegenseitig, wobei sich die religionsgeschichtliche Entwicklung im Rationalisierungsprozess letztlich eine «Entzauberung» der abendländischen Kultur – wie Max Weber konstatiert hat – in allen Lebensbereichen bis zur Selbstsäkularisierung gefallen lassen musste. Die Moderne hat sich mit der Entzauberung des Magischen und einer Religiosität, die einerseits den Menschen in der Natur und Geschichte ohne Gott, andererseits im Leben mit Gott versteht, weitgehend im Historismus abgefunden. Ein «Himmel der Vernunft» auf Erden hat nicht nur den Rationalismus zum entscheidenden Handlungsinstrument des Lebens aufgewertet, sondern die Entzweiung zwischen Innen und Außen, Subjekt und Objekt oder Gott und Welt definiert.

Was in der sog. «Tatsachenwelt» den Wert objektiver Richtigkeit zu erheben scheint, ist unabhängig von subjektiver Zweckrationalität des Handelns, ohne dass diese wiederum objektiv richtig zu sein braucht.

Ein vornehmlich rationales Lebensverständnis schafft sich fern einer Mystik durchaus eine «berechenbare» Eigengesetzlichkeit und «entsakralisierte» Ordnungswirklichkeit. Das «produziert» allerdings ausgleichende Konsequenzen für die handlungsleitenden Verhaltensweisen der Menschen gegenüber Gott, im Denken, Sprechen und Handeln über und vor Gott oder im sinnvollen Umgang mit Gott angesichts existentieller Nöte, des Leidens und des Todes. Wenn es sich dabei um konkrete theologische Fragen des wissenschaftlichen und mythischen Denkens handelt, dann kann eine naturverträgliche Spannung zwischen Denken und Leben – wie Lévi-Strauss operativ vorschlägt – eventuell im Ganzen eine neue Sinnqualität erhalten, die in christlicher Erinnerung ebenso mythische Kulturelemente aufweist: Die Minimierung der Subjekt-Objekt-Entfremdung konstituiert im Wesentlichen eine Persönlichkeit, deren menschenwürdiges Subjektsein vor Gott durch eine kontingenzenabweisende Orientierungsintensität und religiöse «Musikalität» ausgeübt werden muss.

Heutzutage ist die Typologie, die im geschichtstheologischen Verständnis erhebliche Diskussionen in Fachkreisen stiften kann, nicht nur orthodox, sondern teils mehrdeutig überliefert, teils eine säkular-verschieden verstandene Auslegungs- oder Zugangsweise zu einem «Text»: Historisch-kritische Erkenntnis, begrifflicher Relativismus und kalkulierte Methodenschärfe ermöglichen auf der einen Seite einen des Vielfältigen bedürftigen bis farbigen «hermeneutischen» Interpretationsreichtum, aber auf der anderen Seite ist das ästhetische Verwirklichungsfeld der «pastoral» auftretenden Kulturakteure sprachlich durchaus eskapistisch bis partiell-mikrokosmisch verkürzt, semantisch ohne «Innenleben», strategisch unbestimmt oder ziellos entgrenzt und rezeptionsgeschichtlich verkarstet. Inwiefern kann die Hermeneutik von Kontinuität und Diskontinuität bzw. Brüchen oder von Erklären und Verstehen einen kooperativen Denk- und Lernprozess weiterdenken, um beunruhigende Methodenunterschiede, kognitive Gegensätze zwischen Rekonstruktionen oder einheitswissenschaftliche Operationalisierungen mit exklusiven Wahrheitsansprüchen in der Moderne mindestens durch komplementäre Gestaltungsimpulse zu überwinden?

Allzu glaubensstarke «Bergsteiger» haben im gesellschaftlichen Diskurs häufig nur pro-forma-Chancen, denn ihr Basisbegriff «Erinnerung» fundiert sowohl eine «ausgearbeitete Gestalt von eschatologischer Hoffnung» als auch eine «Kategorie der Rettung von Identität» (Johann Baptist Metz). Damit hängt ein wichtiger methodischer Rekonstruktionsvorsatz zusammen, der grundsätzlich nicht auf eine mechanistische Homogenität, zweckgebundene «Texttypologie» und konnotative Gleichmäßigkeit des

historischen Geschehenszusammenhangs baut. Herausragende Rekonstruktionsstrategen wie der Ägyptologe Jan Assmann urteilen, Moses sei eine Figur der Erinnerung, aber nicht der «Historie»: Mose und Aeneas, die beiden Auswanderer im Reich der Fiktion, seien 1200 v. Chr. die Gründungsheroen des Abendlandes. Erinnerter Vergangenheit, die mit den Perspektiven der Gegenwart nicht um ihr Eigengewicht gebracht werden darf, beansprucht nach Jan Assmanns Ansicht im Horizont kultureller Erinnerung einen Appellcharakter. Deswegen habe die Unterscheidung der historischen Forschung zwischen Fakten und Fiktionen hier keine Bedeutung. Tatsächlich müsste das Gedächtnis den Sprachgebrauch «Geschichte» als Ganzes mehr als im üblichen Sinn bilden. In seinen Studien zu dem Thema «Religion und kulturelles Gedächtnis» ging Assmann darauf genauer ein: «Darin liegt vielleicht der wichtigste Unterschied zwischen Gedächtnis und Geschichte». Ägypten in der Gedächtnisgeschichte ist «etwas völlig anderes als das Ägypten, mit dem es die Ägyptologie zu tun hat. Erinnerter Vergangenheit [!] ist etwas anderes als erforschte Vergangenheit». So nimmt es nicht wunder, dass Assmann der Vergangenheit subjektive Grenzpfähle vorschreibt, der Trojanische Krieg und der Exodus aus Ägypten hätten die «Grenzmarken des europäischen Kulturgedächtnisses» gebildet.

Theologen wie Rudolf Smend und Josef Wehrle haben in ihren Aufsätzen «Mose als geschichtliche Gestalt» bzw. «Moses – historische Person oder fiktive Gestalt? dem Mann Moses für dessen Historizität und geschichtliche Rolle eine Lanze gebrochen. Ihnen geht es wie Historikern einerseits um den Versuch, «wahre Beschreibungen davon zu geben, die *nicht* zur logischen Voraussetzung haben, dass sie wahre und zeitabhängige Feststellungen über Ereignisse *ihrer* Zukunft treffen oder sie beschreiben» (Arthur C. Danto). Andererseits ist die empirische Bewährung von Objektivitätskriterien begrenzt, allein deswegen, weil logisch «nichts Absurdes in dem Gedanken» (Arthur C. Danto) einer Welterschaffung liegt: Von zwingender Bedeutung bleibt dann die Entscheidung des Historikers, die nicht ohne ein letztes moralisches Fundament sein kann, gegenüber den subjektiven Erfahrungen einer historischen Persönlichkeit, die in der Berg-Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses und in den göttlichen Verheißungen eines spirituellen Raumes begründet sind. Das weist nach Ansicht des Alttestamentlers Johannes Maier eindeutig auf den Exodus aus Ägypten, darunter das zentrale Ziel des Gottesbergs, die Berufung Moses als Gesetzgeber und Tora-Offenbarer, seine Kultgründung der israelitischen Erwählungsgemeinschaft und seine Fähigkeiten als militärisch-politischer Anführer.

Insbesondere diese Vorabbildungen als Typus würden nach Ansicht Sabine Schrenks den Mittler Moses paraphrasieren, als fungierten sie für die solidarischen und mobilisierenden Anfänge der Religion Israels und der altkirchlichen Typologie. Eindeutiger schreibt Joseph Ratzinger-Benedikt XVI. im Vorwort seines neuen Buchs «Jesus von Nazareth», der «Glaube selbst verlange», sich subjektiv mit der historischen Methode auseinanderzusetzen. Diese auffordernde Handlungsorientierung habe in Jesus Christus die ganzheitliche Sinnmitte, denn ihre «innere Offenheit» trage nicht nur «ergänzende Methoden in sich», sondern in «immer neuen Relectures» vollziehe sich die «Schriftwerdung als ein Prozess des Wortes», dass semantisch «allmählich seine inneren Potentialitäten» entfalte. Darauf setze die christologische Hermeneutik, deren «Dimensionen des Wortes» in der «alten Lehre von den vier Schriftsinnen im Kern durchaus sachgemäß angedeutet» werden. Ihr «innerer Mehrwert» entwickle sich allerdings nicht aus «purer historischer Methode», sondern beruhe auf einem «Glaubensentscheid», der die «Bibel als Einheit zu verstehen lernt». Jesus sitze auf der «Kathedra» des Berges und sei der «endgültige, der größere Mose»: Christus ist der «neue, der wahre Mose». Vermutlich wollte im burgundischen Vézelay der «Cluny-Künstler» in der Kirche Sainte-Madelaine mit dem Säulenkapitell, das in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden ist, dieses Typologie-Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Bund in «Lauf» und Lebensbild der «mystischen Mühle» den Gläubigen veranschaulichen. «Von oben», d.h. dem früheren Ereignis, schüttet Moses das «Korn», welches das von Gott am Berg Sinai erhaltene Gesetz als verborgene Wahrheit der alttestamentlichen Schriften versinnbildlicht, in die «mystische Mühle». Gottes Einwirken auf den «Ertrag» ist eine übernatürliche Erfahrung, ein menschlich zu erlebender Mahlvorgang. Deswegen symbolisiert das Mühlenrad den Lebenslauf, der analog zum Kreuz die christliche Lehre abbildet sowie geistige Gemütskräfte und den Willen weckt. «Unten», d.h. zeitlich früher, fängt ein Apostel, vermutlich der hl. Paulus, das entstandene «Mehl» auf im «Gefäß» des Neuen Testaments, das den Neuen Bund legitimiert: Der ikonographische Sinn, ein kunstgeschichtliches und hermeneutisches «Verstehen», schult «gegenläufig» vom Neuen Testament her, denn Christus ist das neue Gesetz und die neue Gerechtigkeit. Im Opfer Christi verwandelt sich am Altar das Mehl in der Eucharistie zur verheißenen Seelenspeise. Paulus vollzieht wie im Altarsakrament Gottes Auftrag, der im biblischen Felsengrund der Einsetzungsworte «Dies ist mein Leib» und «das ist mein Blut des Bundes» (Mt 26, 26 ff.) wahrhaft gegenwärtig ist.

Sabine Schrenk zeigt an einem wichtigen Beispiel aus dem ersten Korintherbrief (10, 1–13; vgl. 1 Petr 3, 18–22), inwiefern die messianische Kontinuität infrage gestellt wird, wenn das Argument des Christologischen und des Sozialen, des Volkes Israel, in seiner heilsgeschichtlichen Unauflösbarkeit geändert wird – als typologische Verknüpfung einerseits und gegenüber Taufe und Eucharistie andererseits. Für protestantische Theologen ist in der «Schrift» keine vorösterliche Einsetzung der Taufe oder symbolische Taufhandlung durch den irdischen Christus bezeugt, aber die katholische Tradition sieht in der Taufe Jesu (Mt 3, 13) eine bedeutungsvolle Einrichtung des Neuen Bundes bzw. das gehorsame «Tragen des ›Joches von Gottes Reich›» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) für die Sünden der Menschheit. In diesem Zusammenhang erfüllen Taufe, Kreuz und Auferstehung die «ganze Gerechtigkeit», da die Exegese des Alten Testaments vom Neuen her erfolgt.

Nur so ist die originale Größe der Taufe typologisch bemerkenswert, da «Typus» ein notwendiger Beziehungsbegriff ist: «Als Vorbild weist der Typus auf das Nachbild hin, in dem er sich darstellt, als Nachbild weist er auf das Vorbild hin, von dem er seine Gestalt empfangen hat» (Michael Schmaus). Jedoch im steigernden Verfahrensfokus, im «typologischen Dreischritt», nehmen nach Schrenks Auffassung «kirchliche Sakramente als Antitypoi» eher eine selbstständig «anerkennende» Mittlerfunktion ein. Die Gnadenhilfen Taufe und Eucharistie, diese insbesondere als dogmatisch-sakramentale Wandlung, sind mit der Person des Gottesknechtes Christi verbunden und deuten über das Neue Testament hinaus in die Zeit der Kirche: In der katholischen Theologie heißt es, Eucharistie ist Parusie, die als personale Gegenwart Jesu Christi eine wahrhafte und wirkliche Gegenwart ist. Seine Lebenshingabe an Gott-Vater ist ein Opfer für die Menschen. Dieses führt sowohl durch das «Er-innern» als auch durch die innere Haltung zu Jesus Christus, in die Zeit der Kirche als «corpus Christi mysticum» und in die Zeit auf die eschatologische Vollendung hin. Schrenk hält dennoch eine akzentuierende Unterscheidung zwischen Vorbild und Typus (1 Kor 10, 6. 11) für nötig, weil der Vorgang in dieser Beziehung zum Antitypos eben nicht gleich auf Christus als Steigerung «in bonam partem» zu verstehen sei. Auf eine mögliche Unterscheidung von Vorbild und Typus hatte Michael Schmaus schon in seiner «Katholischen Dogmatik» hingewiesen, indem er zwischen «eigentlichen und uneigentlichen Vorbildern» unterschieden hat. Während die ersteren «vom Heiligen Geist selbst als solche gemeint» seien, würden «uneigentliche Typen» nicht wegen «ihrer inneren Sinnhaftigkeit einen Vorentwurf von Gestalten und Ereignissen im Neuen Testament»



darstellen. In ihnen böte der Heilige Geist gewissermaßen Wort und Bild zur Schilderung des neutestamentlichen Heilsgeheimnisses.

In der antiken Theorie kam erst nach dem ursprünglich begrifflichen, dem «eigentlichen» Sprechen, das bildhafte, das «uneigentliche» hinzu. Der heutigen Auffassung nach ist dieser Vorgang in der Sprachentwicklung umgekehrt verlaufen. Die Bildhaftigkeit der Sprache ist aber bis in die Gegenwart grundsätzlich unumstritten, es sei denn, die Metapher hat in einem «konterdeterminierenden Kontext» Möglichkeiten ihrer «Bildsignale» (Harald Weinrich) eingebüßt. In der Taufe, der Schrenk eine exegetische Schlüsselstellung beimisst, bekommt sie in ihrer kognitiv erweiterten, dreiteiligen Denkstruktur folgenden «typologischen» Stellenwert: «Typos – (Antitypos=2.Typos) – 2. Antitypos». Danach seien die Israeliten in der Wüste «zumindest nicht primär» Typoi der Christen, auch wenn beide gleichwohl in Heiligung und Versuchung stehen. Besonders Schrenks Hinweis auf genaues Lesen überzeugt nicht unter dem Vorbehalt, dass die «Taufe der Antitypos» sei und den Christen als Vorbild diene. Das auf Christus bezogene Raumereignis, der Antitypos, erscheine somit zwischen die Israeliten und die Christen «geschaltet». Schriftgemäß herrscht weder zwischen «unsere Väter alle», in denen Typisches sich mit «Wolke», «Meer», «Taufe» und «geistlicher Speise bzw. geistlicher Trank» einigt, noch gegenüber den «Brüdern» in der Identifikationsreihe von «Väter», «Moses» und Christus («geistlicher Felsen») eine soteriologische Grenzlinie zwischen Bote und Botschaft. Dann präzisieren die Typoi in der Wüste nicht nur eine Mahnung gegen «jene Götzendiener», sondern primär das Verhältnis von einer gottgegebenen personalen Deutung und Gründungsbewertung vom Reich Gottes: Genau das befähigt zur Vorbildsteigerung und «Erfüllung» im Antitypos.

Ausdrücklich spricht in typologischer Verknüpfung aus den «Vätern» und «Brüdern» wie den Propheten und Aposteln ein und derselbe Gott, eben derselbe Geist von Ankündigung und Erfüllung: Die Geschichtlichkeit des Glaubens unterstreicht zugleich die «Bedeutung des Mittlertums Christi» (Michael Schmaus) als Zeit überspannende Kraft, die im Allgemeinen eingebunden ist in einen kosmischen und geschichtlichen Heilsplan Gottes. Für diese «Adoratoren»-Identifikation reichen im Besonderen genauso die Begriffe Kontinuität oder Dimension aus. Aber Sabine Schrenks neuzeitliche wissenschaftliche Methode korrigiert traditionelle Gemeinschaftlichkeit, versucht eine objektive Gültigkeit zu fördern oder verdrängt in individueller Autonomie den Zusammenhang lebendiger Geschichte: Das Gottesverhältnis der Verkündigung «fällt» sozusagen aus dem über-

lieferten Kosmos, denn im eingefügten «Schaltelement» bzw. funktionalen Übergang wird die Gottesbeziehung zuallererst durch ihre kognitive Art verknüpft. Von der gestifteten Doppelstruktur des Sakraments aus Materie und Wort ist jedoch die Betonung des Göttlichen in Christus nicht zu trennen. Schrenks methodischer Vorbehalt könnte Anlass sein, das «Mittlerbewusstsein Jesu als ungeschichtlich zu erweisen» (Michael Schmaus). Doch der in die «Geschichte eingegangene Gottessohn» (Michael Schmaus) garantiert die zwischen alttestamentlichem Geschichtsglauben und Christologie, Trinität und Vernunft oder zwischen Tradition und Wahrheit typologisch getroffene Vereinbarung als Schöpfungs- und Erlösungsmittler. Kardinal Ratzinger drückte diese christozentrische Heilsrelevanz gleichsetzend aus: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament» oder «die Kirche ist das Sakrament in den Sakramenten». Auch wenn typologische Ereignisse nicht zu vorausdarstellenden Schattenbildern herabgemindert werden dürfen, so sind in der Auslegungsgeschichte Typologisches und Allegorisches bzw. gottgegebene vorbildhafte Typen und Weissagung nicht streng voneinander getrennt geblieben.

«Luthers hermeneutische Revolution» (Werner H. Kelber) hatte einen Prozess eingeleitet, der die Tradition mittelalterlicher Mystifikation langfristig beendete. Anregungen des Franziskaners Nikolaus von Lyra (1270–1349) führten dazu, dass Luther im Wortsinn die allegorische Exegese vorsichtiger anwandte. Dagegen blühte die Allegorese unter den Reformierten später auf, so dass sich besonders in den Reihen der Puritaner ein Ehrgeiz entwickelte, das «Buch des Lebens» exegetisch von der biblischen Lektüre an bis zur faktisch-repräsentativen Darstellung zu demokratisieren. Die Folgen waren für das Palästina der Zeitenwende einschneidend: Der theologische Jesus, dessen memoriales Bild – der Reformation und Aufklärung – durch die Reduktion mittelalterlicher Hermeneutik pluralisiert worden war, geriet in den kirchenkritischen Blick der Kirchengeschichts- und Evangelienforschung. Eine vom «menschlichen Traditions- und Gestaltungswillen getragene Überlieferungsgeschichte» (Werner H. Kelber) wollte erstens den historischen Rückfragen in ihrer Bindung des «historischen Jesus» an das Judentum seiner Zeit stärkere Beachtung schenken. Zweitens sorgte die dominierende Re- bzw. Dekonstruktion einer faktisch-historischen Zielvorgabe dafür, den «historischen Jesus» in das Licht *aller* Quellen und archäologischer Aussagen zu rücken, um seine Messianität und Auferweckung genauer zu «hinterfragen». Während in der internationalen Forschung die Priorität eines «identitätsoffenen Dialogs» (Gerd Theissen/Dagmar Winter) nicht bestritten werden kann, betont

David S. Du Toit in einem dritten Aspekt praktikable Überlegungen eines «alternativen Zugangs zur Jesusproblematik», die «einerseits die inhärenten methodischen Schwierigkeiten des Authentizitätsmodells meidet und andererseits den Entwicklungen der geschichtstheoretischen Debatte Rechnung trägt». Letztlich verrät viertens die Entscheidung des forschenden Subjekts ein Selbstverständnis, das dem «historischen» Wahrheitsgehalt in der Jesusforschung nicht nur unbedingt und zukünftig der Vorrang zu geben ist, sondern inwieweit «Inhalt und Einheit der ganzen Schrift» (Joseph Ratzinger-Benedikt XI.) in Frage kommen.

Soteriologisch bezogen auf die gehörte Botschaft war ihr die Glaubensantwort der Hörenden gleichsam im «Gehorsam» bzw. im «Ungehorsam» zugeordnet. Die Lebensvision als «Durchdringung» von «Erkennen» und «Bekennen» oder die Synthese zwischen Kultur und Glauben wies auf den König aller Könige, den Propheten, den Mystiker und den religiösen Menschen: In der Antike lebte der frühchristliche Mensch mit seiner regelmäßigen Purifikation und seiner wiederholenden Lebenserneuerung in einer gleichsam immerwährenden Gegenwart. Da ihre Ontologie frei von der Zeit und vom Werden war, wurzelte die menschliche Selbstaufgabe in der «imitatio Dei». Diese transzendente Realität, die den Monotheismus Israels im rituell wiederholenden Schöpfungsgeschehen der «heiligen Berge», des himmlischen Jerusalem und der «Wüste» symbolisch sicherte, entlastete den Menschen von der «Geschichte». Sie versuchte er im Gottesgedächtnis zu überwinden, gleichwohl in der inneren Konzentration wie beim Kirchenvater Origenes, in dessen exegetischer Entfaltung in den Homilien zum Lukas-Evangelium, in der radikalen Nachfolge, im Herzensgebet, in der leiblichen Überwindung, im sinnlichen Weltverzicht und stufenförmigen Aufstieg zur Vollkommenheit: Diese «origenistische Wüstentheologie» als «Weg der Weisheit» zu Gott, der sich ebenso offenbart hat in der Berg-Theologie und überall präsent ist, bedarf stets der präzisen Auslegung: Diese Wirklichkeitserfassung des einzigen und desselben Gottes hat sich in der typologischen Verknüpfung konzentriert ergeben.

Verstandeseinseitige und emanzipierte Erkenntnisse in der Bibelwissenschaft sind nicht nur Ausdruck eines mikrokosmisch-kritischen Historismus, sondern heillose Reduktionsmerkmale eines Methodenbewusstseins, das auch in makrokosmischen Schlüsselfragen zur Selbstermächtigung beiträgt. Wenn es in 1 Kor 13, 12 heißt: «Jetzt ist mein Erkennen Stückwert», dann gilt das einer defizitären Weltsicht, die mit der Offenbarung der heiligen Berge nicht vergleichbar ist. Denn in der fächerspezifischen Kritik handelt es sich gelegentlich um suggestiv erscheinende Ergebnisse,

die nun wie in einem herkulisch arbeitenden wissenschaftlichen «Hochleistungsgedächtnis» (Harald Weinrich) miteinander korrespondieren sollen. In ähnlicher Hinsicht vermag Hans Blumenbergs «Arbeit am Mythos» mit dem erzähltheoretischen Diktum «Die Rezeption der Quellen schafft die Quellen der Rezeption» nur wenig zur Jesusforschung beizutragen, weil pilotierende kognitive Konstruktionsmodelle heute alles in eine aussage- und handlungstheoretisch «richtige Art der Naturalisierung des Geistes» (Jürgen Habermas) übersetzen können. Weitaus härter ging der Göttinger Kirchenhistoriker Gerd Lüdemann im Spätsommer 2006 gegen die «missbräuchliche Verwendung alttestamentlicher Texte» und das geltende biblische Geschichtsbild ins Gericht. Dessen in England des 17. Jahrhunderts beginnender «sanfter» Paradigmenwechsel, eine normabweichende Veränderung, die in sog. Paradigmengebeten nicht unbedingt auf Christus bezogen sein muss, wird von ihm wiederum zum Glaubensdilemma für Judentum, Christentum und Islam hochstilisiert. Apostel Paulus hätte wie andere frühchristliche Theologen die allegorische Auslegung des Alten Testaments mit «exegetischer Willkür» für christologische Weissagungen benutzt. Lüdemann berief sich in diesem Zusammenhang auf Rudolf Bultmanns Einwand des hermeneutischen Zirkels: «In jedem Fall ist klar, dass man aus den Texten herausliest, was man vorher schon weiß».

Damit verknüpfte Erwartungen religiöser Menschen, denen vergangene Ereignisse die gegenwärtige Situation transzendieren, sind Ausdruck einer kulturellen Verwurzelung im Gottesgedächtnis. Was könnte in Wirklichkeit auch die erinnerte Wahrheit einer substanziellen Religion übersteigen? Die Frage: «Warum zog Jesus nach Jerusalem?» (Ulrich Luz) weist auf das Frühchristentum, das von der sühnenden Kraft seines Todes überzeugt war. In der Reich-Gottes-Erwartung, deren «Transformation von Israels Unheil» (Michael Wolter) in jesuanisches Heil sich weltweit in Gottes Gerechtigkeit des «Himmlischen Jerusalem» durchsetzen wird, widerstehen theologische Überzeugungen der Verifizierbarkeit, die über eine säkulare «Vergangenheitsbewältigung» nachsinnen: Einmaliges biblischer Ereignisse, Bildliches der Prozessualität und Authentisches der Jesusworte entziehen sich kontingenzabweisend – wie sollte es anders sein – den Kategorien eines falsifizierenden Zugriffs.

Lüdemann startete dennoch neue Angriffe: Die Bibel der Juden sei den «tollsten Kombinationen der Christen» ausgeliefert gewesen, und das Neue Testament habe das «Alte Testament in seinen Intentionen verfehlt und historisch missbraucht». Der historische Wert des Alten Testaments sei «im Sinne einer Entsprechung von Bericht und wirklichem Hergang für die

Zeit bis zum babylonischen Exil eher gering». Schon Jan Assmann hatte im «Ägypten»-Buch die «literarische Ausgestaltung der Josephgeschichte, der Exoduserzählung und aller sonstigen biblischen Bezugnahmen auf Ägypten vom spätzeitlichen Ägypten bestimmt». In ähnlicher Weise hat Lüdemann eine weitgespannte religiös-mystische Ereigniszeit im Blick, die von ungefähr 2200 v. Chr. bis 500 v. Chr. reicht. Sie bietet ihm auf der Grundlage archäologischer und historischer Nachweise erneuten Anlass zur Kritik: Vermeintlich exklusiv machtdienlich, insbesondere für «Kirchenfunktionäre und Politiker», werde der Schauplatz der lebensfeindlichen Wüste, der Exodus Israels aus Ägypten, die Sinaioffenbarung mit der Übergabe der Zehn Gebote und das damit in der Bibel vorherrschende Bild des vorstaatlichen Israels beurteilt. In der biblischen Überlieferung dauerte weit über vierhundert Jahre die mystische Wüstenzeit an vom Stammvater Abraham, dem «archetypischen Mann des Glaubens» (Israel Finkelstein/Neil A. Silberman), über Joseph bis Moses (Gen 15, 13). Ausschließlich das rationalistische Monopol der historisch-kritischen Methode befähigt Lüdemann in seiner von ihm erhobenen biblischen «Realgeschichte» zu dem subjektiven Urteil, kein Buch des Moses stamme von Moses, kein Psalm Davids von David, kein Spruch Salomons von Salomon, keine Vision Daniels von Daniel, die allerwenigsten Prophetenworte von den Propheten, unter deren Namen die Bücher überliefert seien. Eine geradezu umstürzende Unterstützung durch «jüngste archäologische Entdeckungen» – so wirken sie auf den ersten Blick – bekommt Lüdemann scheinbar von den Archäologen Israel Finkelstein und Neil A. Silberman. Sie sprechen von einer «Genialität der Schöpfer dieses nationalen Epos», in dem schon die Erzväter Abraham, Isaac und Jakob sowohl «lebendige geistige Porträts» als auch «metaphorische Vorfahren des Volkes Israel» darstellen würden. Beide Archäologen beherzigen die These: «Die Traditionen um die Erzväter sind demnach als eine Art frommer ›Vorgeschichte‹ Israels zu betrachten, in der Juda eine entscheidende Rolle spielte».

Lüdemanns kühne Steilvorlage erschwert im spielerischen Dialog jede Gegenargumentation, da sie bei ihm wohl weder durch Bedenken am Verfahren der Dekonstruktionen noch am Wahrheits-Verhältnis von Glauben und Wissen Eindruck hervorrufen kann. Der evangelische Theologe ist überzeugt, dass das Wissen am «Glaubenskern der christlichen Kirche» nage: Für die Heilsgeschichte der Kirche, die sich im «Neuen Bund» als neues Israel legitimiert, entstände seinem Urteil nach die Frage, ob das Handeln Jahwes, des «Berggottes», an Israel überhaupt zu Jesus Christus hinführe, der das Gottesreich verkünde mit dem Blick auf das Heil der

Menschen. Zwangsläufig wäre dann auch das monotheistische Fundament zerbrochen, auf dem die biblische Botschaft gründe: «Gott hat sein Volk Israel aus Ägypten geführt» und «Gott hat Jesus Christus von den Toten erweckt». Dem Tod des alttestamentlichen Geschichtsgottes Jahwe würde auf der Grundlage archäologischer wie historisch-kritischer Forschungen, die allerdings jeden Kurzschluss fördern können, das Ende des Vaters Jesu Christi folgen. Glauben und Wissen sind wechselseitig an Wahrheitsverpflichtungen gebunden, doch durch die Steigerung des Wissens wird der Glaube an Gott nicht sterben, eher könnten sie sich asymptotisch im gleichen Ziel treffen.

Wüstenerlebnis und Exodus aus Ägypten samt dem mutmaßlichen Sieg über die Ägypter sind nunmehr der sog. «Fixpunkt der Geschichte» (Manfred Clauss). Das Wunderbare der Flucht legitimierte einen historischen Erfahrungsschatz, denn seine Erzählungen verstetigten nach dem Ende der Jerusalemer Monarchien sowohl ein Eingreifen Jahwes im hebräischen Schauplatz als auch religiöse Verheißungen, die eine neue Gemeinschaft im Kultgeschehen mit Verhaltensregeln unlöslich miteinander vereinigten: «Dies war als ›historische Erinnerung‹ das Identität stiftende Merkmal der Hebräer» (Manfred Clauss). Gemäß dem so ausgelegten «Gründungsmythos aller Hebräer» würden der Bibel, behaupten viele Forscher nahezu übereinstimmend, zwei bemerkenswerte Vorgänge innewohnend sein.

1. Die Neufassung der Bibeltex-te, in der die Geschichte für die vorstaatlichen Verhältnisse des Zeitraums von ca. 2200 v. Chr. bis ca. 1000 v. Chr. ins Mythische verändert erscheint, ist erstens detaillierter zu überprüfen auf der Folie eines historischen Kenntnisstandes, der Küstengebiete Palästinas von 1550 bis 1070 v. Chr. dem pharaonischen Herrschaftsbereich zuordnet. Die Welt der Bibel sei nicht unbedingt ein «mythisches Reich» oder eine «wunderbare Offenbarung», sondern – vermutlich alle historischen Rätsel lösend – ein «herausragendes Ergebnis der menschlichen Einbildungskraft». Israel Finkelstein und Neil A. Silberman stützen sich auf ein «erdverbundenes, nüchternes Königtum», in dem die Bibel in einem «Zeitraum von zwei oder drei Generationen vor beinahe 2600 Jahren» entworfen worden sei. Erstmals erwähnte eine Stele des Pharaos Merenptah (1207 v. Chr.), Sohn des Ramses II., den unterworfenen Landstrich «Israel». In diesem Zeitraum herrschte in der 19. Dynastie Pharao Merenptah (1224–1214 v. Chr.), als sich wahrscheinlich der israelitische Auszug vollzogen hatte.

2. Im Zeitraum von 1300 bis 1200 v. Chr. herrschte in den Landschaften des östlichen Mittelmeerraumes eine menschenfeindliche Trockenheit. Bohrungen im Mittelmeer haben bis in die Tiefe von 1300 m, die zur Analyse der Bohrkerne dienten, entsprechende klimatologische Wirkungen im angegebenen Zeitraum bestätigt. In das Machtvakuum von politischen Formationen und Religionen sind Seevölker, die «Philister», eingedrungen. Sie haben die Küste Palästinas besiedelt und die ägyptische Herrschaft im 12. Jahrhundert v. Chr. bis in den Bereich des Nildeltas hinweggeegt. Zur Abwehr des zunehmenden Drucks der Philister und Ammoniter formierte sich der Übergang zum Königtum in Israel. Mit Beginn der Entstehung zweier kleiner Nationalstaaten um 1000 v. Chr. in Palästina, dem Nordreich Israel und dem Südreich Juda, setzten anhaltende Legendenbildungen ein, die sich in den Ursprungsmythos einfügten. Erinnerungen an den vierhundert Jahre langen ägyptischen Aufenthalt, der den Hebräern interne Religionsumstände unter bzw. nach Pharao Echnatons Tod vermittelt hat, sind nach gelehrter Ansicht vermutlich bei diesen Stämmen lebendig geblieben.

Benjamin Uffenheimer relativiert Echnatons monotheistische Religionsbedeutung, da ihm eine «soziale und ethische Botschaft» fehle. Akzeptabel sei eher die Bezeichnung «Protomonotheismus», denn der biblische Monotheismus sei «aus dem historischen Erleben einer gesamten Nation» entstanden und konzentriere sich «auf seinen nationalen, sozialen und ethischen Inhalt». Die «dialogische, willensmäßige Beziehung zwischen Gott und seiner Welt» habe sowohl zum politischen Sinaibund als auch zum Liebesbund «zwischen göttlichem Bräutigam und seiner Braut» geführt, so dass «Israel als der Vasall» zu betrachten sei. Jan Assmann weist in «Moses der Ägypter» einen anderen Weg: Eine «gedächtnisgeschichtliche Diskursanalyse», die zweifellos mythische Textaspekte entfalte, berücksichtige sowohl Befunde der Sachdimension als auch verdeutliche sie «vertikale Erinnerungsspuren». Deren kontinuierliche Organisation von Echnatons Monotheismus und den Exil-Erfahrungen in der Babylon-Zeit, also im Zeitraum vom 14. Jahrhundert bis zum 6. Jahrhundert, habe gegen Ende des 7. Jahrhunderts v. Chr. eine nachexilische Wiederbelebung des fanatisierten Themas «Monotheismus» ergeben. Seine mobilisierende Kraft, die im rituellen Beschneidungsakt vornehmlich einer kollektiven Zusammengehörigkeit diene, habe sich später in Palästina nach dem Untergang Judas im 587/86 v. Chr. und nach der Rückkehr der Juden ab 538 v. Chr. aus dem Exil durchgesetzt. Am Ende dieser «Babylonischen Gefangenschaft» behielt der Monotheismus im erfolgreichen Machtkampf gegen den Polyjahwismus bzw. Polytheismus der Stämme die Oberhand.

Die erfolgte Legendenbildung bis zur Durchsetzung des monotheistischen Glaubens dauerte ungefähr vom 10. bis zum 4. Jahrhundert: Sie wurde in der Zeit von 800 v. Chr. bis 200 v. Chr. möglicherweise begünstigt durch analoge geistige Verhältnisse zwischen den Welttraditionen. Interkulturelle «Transformationen» sind für Karl Jaspers klare Zeichen einer «Achsenzeit». Als Aspekte dieses teleologischen Holismus geraten Griechenlands «Aufklärung» als ionische Naturphilosophie, die Begegnung zwischen «Judentum und Hellenismus» (Martin Hengel) im israelitischen Mutterland und die Konflikte um das Patriarchat der Jahwe-Priester zugunsten des jüdischen Monotheismus näher in den Blick. Aufgrund der priesterlichen Sinnstiftung ist der alttestamentliche Gründervater Moses nach Aussagen des Ägyptologen Jan Assmann und vieler Religionswissenschaftler keine historische Figur. Immerhin trüge seine biblische Fiktion eindeutig Züge des ägyptischen «Ketzer-Pharaos» Echnaton, der die ägyptische Vielgötterei zugunsten des Sonnengottes Re abgeschafft habe. Dass eine Offenbarung Gottes nicht in Frage komme, wird mit dem psychologisch üblichen Deutungsschema der Wüstenwanderung erklärt. Beachtenswert ist die These, dass Jawhe-Priester während des «Babylonischen Exils» ebenfalls von der Lehre des Persers Zarathustra erfahren hätten. Methodologische Schlüsselprobleme ergeben sich für Jan Assmann ausschließlich wegen der inhaltlichen «Formen und Transformationen kollektiver Erinnerung». Kritische Gedächtnisarbeit, die den biblischen Monotheismus als eine «anti-ägyptische Revolution» versteht, argumentiert daher mit den Kontrastmitteln einer «semantischen Dynamik». Jan Assmann erklärt den «Mosaischen Monotheismus» als eine «explizite Gegenreligion», die zu ihrer «Selbstdefinition ihr Gegenbild» brauche. Wie ist dieser «Prozesscharakter» hinreichend zu deuten? Verglichen mit den erinnerten Glaubensfundamenten zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit des 12. Jahrhunderts bieten bereits die «Revolutionen des 1. Jahrtausends v. Chr. das erhebende, aber ferne Bild einer Bergkette, die am Rande eines in weiter Distanz liegenden Horizonts zu erkennen ist» (Peter Brown).

«Transformationen» sind einmal in der Begründungsrhetorik inhaltlich gleichbleibende, begriffliche Hilfsmittel der Erklärung, die für fortschreitende Verdichtungsphasen komplexer Abläufe allgemein veranschlagt werden. Ein andermal wird die bei weitem den Zeitraum eines Jahrtausends übersteigende raumzeitliche Spätdatierung des jüdischen Monotheismus, eine erklärende «Transformation» in die Vergangenheit, vorgenommen, um die Zeit nach 515 v. Chr. auszulegen. Sie ist im Verständnis der gelehrten Welt auf die Verfasser der sogenannten «Priesterschrift» zurückzuführen.



Allerdings ordnet sich dieser nahezu über sechshundert Jahre dauernde Prozess, der zur bewussten Retroprojektion in die vorstaatliche Zeit geführt habe, dem Idealzustand unter, dass «auf der Basis des «mosaischen» Gesetzes die Idee eines nach Stämmen gegliederten Gottesvolks unter Führung der Priesterschaft» (Gerd Lüdemann) nachvollziehbar sei.

Die alttestamentliche Kanonisierung hat aus der Sicht der amerikanischen Theologin Kristin De Troyer dann ungefähr im 4. Jahrhundert v. Chr. begonnen. Ihre erneuerte Textkritik, die sich mit Literar- und Redaktionskritik verbindet, hat dem Prozess der hebräischen Kanonbildung, dem Autorität zur Anerkennung verhalf, normative Endgestalt verliehen. Die Kanonizität ist in den wesentlichen Teilen – allerdings unabhängig von Institutionen – etwa zwischen 100 v. Chr. bzw. 100 n. Chr. abgeschlossen gewesen. Somit setzte die Kanonisierung den Monotheismus Jahwes endgültig durch, denn die «Babylonische Gefangenschaft» war für das Schicksal der Juden die entscheidende Fremdheitserfahrung in der Diaspora gewesen. Mit der Teilrückkehr der Exilierten kam es auf Befehl des Perserkönigs Kyros zur Wiederherstellung des Jerusalemer Tempels. Seine Funktionalität ist perspektivenreich: Thilo Alexander Rudnig ist der Auffassung, die «Kultgemeinde um den Zweiten Tempel» habe darin eine «Konzeption» gefunden, die «das Leben *ohne* eigenen Staat ermöglichte». Dagegen meint Gerd Lüdemann, dieser nachexilische Tempel sei von der Priesterschaft «kurzerhand als Stiftshütte in die Wüstenzeit zurückversetzt» worden. Historisch gesehen entwickelte sich Jerusalem aber unter den Reformern Nehemia und Esra sowohl zum religiösen Zentrum der nachexilischen Gemeinde als auch zum politischen Mittelpunkt der Provinz Juda.

Historiker, die entweder dem wissenschaftstheoretisch-dynamischen Sinnstiftungsakt durch Identität, einer behutsamen Rekonstruktionsarbeit am Mythos oder anderen gottfernen «Bibelexegesen» den Vorzug geben, können dennoch die Kontingenz nicht außer Acht lassen. Geschichtlich komplexe Wirklichkeiten boten seit alters eine Vielzahl von Optionen, die im Wandel der Zeit unbedingt einer sachlich-kritischen Prüfung und Analyse wert waren. Hans Blumenbergs vorsichtiges Erwähnen einer «Vorvergangenheit» ist das Vertrauen auf eine «Übermacht des Anderen» oder die Bezogenheit auf einen «status naturalis der mythischen Ermächtigung». In entsprechender Perspektive verteidigt seine «Arbeit am Mythos» geradezu einen Möglichkeitssinn dafür, «dass der Heimkehrwunsch in die archaische Unverantwortlichkeit der schlechthinnigen Preisgabe an Mächte, denen nicht widersprochen werden kann, nicht widerstanden zu werden braucht, an die Oberfläche des Bewusstseins zu dringen vermag».

Im wiederbelebten gelehrten Diskurs, der das vernünftige Paradigma der Universalgeschichte «Moses, Jesus und Mohammed» aktualisiert, erwächst sicherlich ein für alle Christen mitverantwortlicher Maßstab, denn die Geschichte Israels hat die innere wie äußere Wirklichkeit der christlichen Vorfahren und der heute Lebenden inkulturiert. Vielleicht erreicht die notwendige Rechtfertigung gegenüber dem Lüdemann'schen Vorwurf einer «religiösen Selbsthypnose», gegenüber der mystischen Wirklichkeit eines schriftinspirierten «Zaubers» oder gegenüber der methodischen Erkenntnis einer radikalen «Entzauberung», die den «Glaubenskern» schädigen soll, wenigstens im Ansatz den konzeptionellen Grad einer interaktiven Methodenreflexion. Bevor eine methodologische Dominanz alte wesenseigene Kulturfundamente untergräbt, sollten metaphorische Konstruktionen wie die «Entzifferung einer Gedächtnisspur» (Jan Assmann) oder die wellenartig wiederkehrende Relevanz eines auf ägyptologischen Thesen beruhenden Monotheismus, große Zurückhaltung hervorrufen. Diese omnipotente Monotheismus-Kritik zieht sich wie ein roter Faden durch die Wissenschaftsgeschichte und müsste angesichts der Globalisierung stärker dem relationalen Fragecharakter eines Vergleichs, einer Analogie, Kompatibilität, Komparatistik oder Komplementarität unterzogen werden. Leicht könnte solch ein realistischer Ansatz zumindest die affirmative Meta-Rationalisierung als gedachten bzw. dogmatischen «Absolutismus der Wirklichkeit» (Hans Blumenberg) entlarven: Zur raumzeitlichen Weltbetrachtung gehört einfach die religiöse Akzeptanz einer sakralen Topographie und die kontingente «cultor fidei»-Dimension in einer mythischen Raumorientierung, mit der die biblischen Glaubensbeziehungen im Gedächtnis zueinander konstituiert worden sind: Gottes Herrschaft und Offenbarung an «vielen» Topoi gleicht nämlich der am selben Topos. Dem biblischen Geschehen im «modallogischen Status des Möglichen», so argumentiert Ulrich Beuttler aus theologischer und naturphilosophischer Perspektive, kommt daher selbst im Gegenwärtigen der «Status des Wirklichen» zu, so dass vom «Wirken Gottes *in der Welt* die Rede sein kann».

Im harten Laborlicht, das den «Lackmus-Test» der «Führungskräfte» zu interpretieren half, überzeugt Lüdemanns personalpolitisch pauschales Prüfurteil «tragisch» genauso wenig wie die Einschätzung einer Delegitimierung als «untüchtig». Sein diagnostischer Frontalangriff gegen die «rechtlich vorgegebene Bindung deutscher Universitätstheologen» und die «Ausübung geistlicher Tätigkeiten» provoziert spiegelgleichen Widerspruch, weil die Selbstgerechtigkeit seines «prophetischen» Auftretens auch ihm als «Selbsttäuschung» vorgehalten werden könnte. Angesichts seiner

«übernatürlichen» Entzauberungsabsicht scheint es viel mehr, als würde Hans Blumenbergs Monumentalwerk «Arbeit am Mythos» nicht nur den Sprachgelehrten, Theologen, Exegeten, Kirchenhistorikern, Musikwissenschaftlern und Archäologen noch unendlich viel Kärnerarbeit abverlangen.

Wahrheitsfragen erschüttern ständig Tradition und Lebenspraxis, Irrungen und Wirrungen herrschen allerorts: «Lernen» und «Erziehen» sind im heutigen «Diskursuniversum» um die Wende vom zweiten ins dritte Jahrtausend ein grenzüberschreitendes Öffentlichkeitsproblem geworden, in dem nach Jürgen Habermas «die Religion keine innere Berechtigung» mehr für den «religiös unmusikalischen Bürger» besitzt: Habermas interpretiert in seinem bereits erwähnten Buch «Zwischen Naturalismus und Religion» eine «Religionsfreiheit nur als kulturellen Naturschutz für aussterbende Arten», weil sich «religiöse Anschauungen im Lichte der wissenschaftlichen Kritik auflösen werden». Dagegen hatte Johannes Weiß sieben Jahre zuvor im «doppelten Universalismus» das «unterscheidende Merkmal der modernen okzidentalen Kultur» erkannt, mit dem er «ihre historische Dynamik» und ihre globale Durchsetzungskraft» erklärt als «ein Universalismus der Gleichheit und ein Universalismus der Differenz». Diese Kultur verliere «fortschreitend an inhaltlicher Bestimmtheit und an Selbstsicherheit».

Angesichts des Entzauberungsprozesses, der seit der Renaissance unter dem Leitaspekt der naturalistischen Moderne zu beobachten ist, wurden die Phänomene «Musik» und «Stimmung» schon vom Philosophen Wilhelm Dilthey (1833–1911) in den Beiträgen «Das musikalische Verstehen», «Die großen Schöpfungen der protestantischen Religiosität» oder «Das Erlebnis und die Dichtung» thematisiert. Die assoziative Brücke zwischen «Musik» und Stimmung» überliefere jedoch aus der Zeit vom 14. bis zum 17. Jahrhundert eine «künstlerisch beherrschte Stimmungseinheit», deren «Rhythmus und Melodie des Lebens» noch die Dynamik der Empfindungen späterer Generationen durchdringe. Infolgedessen hätten sich «Beweggründe von Rationalisierung der Religiosität oder von Kampf gegen sie» in den «Lebensstimmungen der modernen Kultur» entfaltet, materialisiert oder verdinglicht. Insbesondere die Musik «löste die Darstellung der christlichen Seelenverfassung aus jeder Einschränkung durch die Bestimmtheit der religiösen Begriffe, und erhob sie so in eine überzeitliche Region, in welcher nur die dynamischen Verhältnisse dieser Seelenverfassung zum Ausdruck gelangen». Die Renaissance, die noch ein Abbild der Musik Gottes war, zu der die menschliche Seele hinstrebte, erweiterte den Gedanken dieser «musica mundana» und verband ihn mit der frühneuzeitlichen Astronomie wie bei Johannes Kepler zu einer «Sphären-Musik der Planeten»: «Sphären-

harmonie» und harmonische Musik stimmten gläubige Menschen ein auf tonales Gleichmaß, auf Rhythmik und Schwingungen. Sie entfachten oder glätteten Leidenschaften, formten die Seelenstimmung einer religiösen Gemeinschaft, das Gefühl transzendenter Bindung, die Quellen künstlerischer Entfaltung und die Erfahrungen apotropäischer Magie. Zusammen mit der Rationalität der Notenschrift, des rational polyphonen Gesanges, der instrumentalen Vielfalt und der Fortschrittlichkeit technischer Mittel wuchs vor allem der Reichtum musikalischer Ausdruckswerte.

Überkommene religiöse Ausdruckformen und notwendige asketische Rationalität ermöglichten seit dem Mittelalter gottgefällige Höchstleistungen, die insbesondere durch konsequente Gottesliebe, moderne Bildungsinstitute und Wissenschaftlichkeit, erfolgreiches Wirtschaftsethos und konfessionell-disziplinierte Lebensstrukturen in der Frühneuzeit aufhorchen ließen. Drei Aktionsräume sind exemplarisch für eine religiös innovative Kultur- und kreative Führungselite, deren agonaler Einsatz und individuelle Hingabe den «ganzen Menschen» in die Pflicht genommen hat: Auffällig sind erstens weltweit missionierende Gottesmänner wie die Jesuiten mit ihren Ordenseinrichtungen zur Erneuerung der Kirche, zweitens eine protestantische Selbstbehauptung mit qualifizierten Führungskräften, Wissenschaftlern, Ökonomen und Technikern in Europa und drittens eine puritanische Unabhängigkeit und Freiheit mit agilem Unternehmerteilgeist sowie kapitalistischer Einsatzbereitschaft in Amerika. Gerade dort waren Wirtschaftserfolg und die Suprematie des Wortes bei möglichst musikalischer Enthaltsamkeit und «Kirchengemeindemitgliedschaft» für «religiös Qualifizierte» zum elitären «Zeichen der Erwählung» (Max Weber) geworden: Stellenwert «Arbeit» und Maßstab «Persönlichkeit» verknüpften sich mit Gottesdienst und Armenfürsorge. Vornehmlich auf Amerikas «Boden der Sektenbildung» charakterisierten die ««kirchlichen» Ausprägungen des Puritanismus» eine dem «Wesen nach asketische Religiosität» (Max Weber). Sie repräsentierte das Ausdrucksorgan der «innerlichen Isolierung des Individuums», die gleichsam dazu befähigt habe, die «Bildung von sozialen Gruppen von festestem Zusammenhalt» (Max Weber) einzugehen. Diese gewaltige kulturprägende Rolle «religiöser Momente» wäre – nach den Ausführungen Max Webers aus dem Jahr 1906 – mit «modernen, religiös «unmusikalischen» Menschen» einfach nicht vorstellbar oder etwa zu «glauben».

Ende des Zweiten Weltkriegs sprach Romanist Leo Spitzer (1887–1960) vom Prozess der Dechristianisierung und Entmythologisierung. Das ursprünglich traditionstreue geistige «Wachstum der europäischen kulturel-

len Solidarität» (engl. «growth of European cultural solidarity») habe aus seiner Sicht einstmals große Harmoniewerte enthalten. Ihre semantischen Einbußen an «Musikalität», eine «Gottes- und Harmonie-Verlassenheit» (engl. «God- and music-forsakenness»), würden das Schwinden innerer Stimmungseindrücke charakterisieren, wie sie in seiner Abhandlung «Classical und Christian Ideas of World Harmony, erschienen in zwei Aufsätzen in den Jahren 1944 und 1945, ausführlicher dann 1963 gedruckt, dargestellt sind. Diese subjektive Gewissheit hat sich seitdem zur objektiven Sachlichkeit einer erkenntnistheoretischen Weltzugehörigkeit entwickelt, da ihrem Bedeutungswandel die Bewegungsbegriffe «Entzauberung», «Säkularisierung», «Pädagogisierung» ebenso wie «Modernisierung» und «Ästhetisierung» im Status richtungsweisender Relevanz generell entsprechen. Im Rückblick potenzieren sie in ihrer Überschneidung nicht nur ihre Wirkung, sondern scheinen sich indes in der Dimension der Gleichzeitigkeit einander enorm zu beeinflussen. Als erneuernde Reaktion gegenüber dieser erhöhten Gefahr wesenhafter Entfremdung des Christentums hatte Spitzer vor sechzig Jahren bereits eine Renaissance des Religiösen erhofft: «Sicherlich würden unsere anarchischen Zeiten die Sprachwissenschaften zurückbringen zu einem musikalischen Verständnis des Sprachwandels, damit wir das trockene und karge Mühlengeklapper ihrer angeblich gelehrten Aktivitäten vergessen» (engl. «So our anarchic times will bring back linguistic science to a more «musical» understanding of change in language, in order that we may forget the dry and barren mill-rattling of their preschoolly activities»).

Doch zurück zum Habermas'schen Religionsverständnis, das weder mit der originären Logik der biblischen Religionen noch mit einem neuzeitlich-konfessionellen Eigensinn vereinbar ist, wenn gesellschaftspolitische Lagermentalitäten im Spiel sind. Zum Überleben eingerichtete Reservatrechte bescheinigten immer einen kümmerlichen Selektionsschutz, unter dem die typologische Vorgehensweise bis ins 20. Jahrhundert hinein eine kulturelle Nische behauptete, obwohl sie unabhängig von einer epistemischen System-Voreingenommenheit noch das Wesentliche und die Orientierungsintensivität einer theologischen Anthropologie prägte. Überaus bedenklich ist dann eine rigorose Selbstreflexion über interpretatorische bzw. methodologische Aspekte, wenn – so erklärt Habermas – monopolistische Ansprüche im Namen der Freiheit selektiv kundtun, dass «religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften ein gewissermaßen archaisches, aus vormodernen Gesellschaften in die Gegenwart hineinreichendes Relikt» seien. Wenn in der inneren Wiederkehr des Lebenstypischen das Alte

durch die Hermeneutik der Reform bisher selbstverständlich bewahrt wurde, dann erfüllte sich im Neuen die Vitalität des Geistigen, der memorialen Imaginationskraft und der Tradition.

Keine kognitive «Methode» oder kein Automatismus zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Ereignissen erklärte christologisch-typologisch diesen «charismatisch-eklektischen Vorgang» (Gerhard von Rad). Selbst ein «bestimmter Interpretationswille» (Erich Auerbach) hat mit Sicherheit jede gefallsüchtige «Machbarkeit», wiederholende Bedürfnisregelung und modische Nachahmung ausgeschlossen. Die auf die Kirche bezogene apologetische Deutungsweise der prophetischen Weissagungen war weder ein synthetisches noch ein operatives Experiment, denn «das Maß ihrer Gebundenheit wie ihrer Freiheit bestimmte sich allein aus der Eingebung des Augenblicks» (Gerhard von Rad). Die kontingenzabweisende Typologie formierte in der theologischen Literatur eine Auslegungslehre verewigter Wahrheiten, die durch die sinnstiftende Tradition von «Innen» und «Außen» geheiligt war und grundsätzlich Personen, Vorbilder, Modelle und Institutionen nicht aus dem «Vorstellungsbereich von den spezifisch alttestamentlichen Heilsgütern» (Gerhard von Rad) entlassen durfte.

Im Jahre 1999 unterzeichneten die «Katholische Kirche» und der «Lutherische Weltbund» die «Gemeinsame Offizielle Erklärung» zur Rechtfertigungslehre. Zeitgleich hatte die «Internationale Theologische Kommission» eine «besondere Gewissenserforschung» für das Verhältnis zwischen Christen und Juden eingefordert. Der «Akt der Reue» solle die Anstrengungen verdoppeln, «sich zu wandeln und im Denken zu erneuern» (Röm 12, 2). Das «Schuldbekenntnis der Kirche und seine Formen» gilt für das Verhältnis von «Altem» und «Neuem» Bund, die Rolle der Juden beim Tod Jesu Christi, die Zukunft des Judentums und die Notwendigkeit von Judentaufen. Der Geist einer «versöhnten Erinnerung» war eine von Papst Johannes Paul II. angestrebte «Reinigung des Gedächtnisses», als er schließlich am Aschermittwoch des Heiligen Jahres 2000 um Vergebung bat.

Kardinal Ratzinger, der früh die «Versöhnung ohne Preisgabe des christlichen Glaubens» gefordert hatte, sprach als Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika «Deus caritas est» von Jesus, Gottes Sohn, und dessen Botschaft der Liebe: «Mit der Zentralität der Liebe hat der christliche Glaube aufgenommen, was innere Mitte von Israels Glauben war, und dieser Mitte zugleich eine neue Tiefe und Weite gegeben». Die im Kern typologische Aussage antwortet einer Welt, in der «mit dem Namen Gottes bisweilen die Rache oder gar die Pflicht zu Hass und Gewalt verbunden» werde. Deswe-

gen sei dies eine «Botschaft von hoher Aktualität und von ganz praktischer Bedeutung». Historiker Michael Wolffsohn verdichtete und verknüpfte wiederum seine Sicht zur Enzyklika, indem er an die «Judentheologie» des Papstes und dessen Auschwitz-Rede erinnerte, die zum Antisemitismus kein Wort geäußert habe. Wolffsohn fragte in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 13. September 2006 unter der Überschrift: «Aus dem Volk Israel. Ein deutscher Jude begrüßt Benedikt XVI.» nach dem Zweck eines christlich-jüdischen Gesprächs: «Wenn und solange die Kirche Christentum und Judentum nicht als zwei gleichberechtigte Wege zum selben, einen, einzigen Gott betrachtet und benennt, kann und wird es keinen wahrhaften Dialog geben. Möge Benedikt XVI., dieser dem Judentum so aufgeschlossene Papst, seiner Kirche und seinen Gläubigen gegenüber diesen Doppelweg benennen».

Jede Subtraktion des «Typischen», des «Mythischen», des «Gesetzes» und ganzer «Erzählungsblöcke», wie «Bibeltheologe» Rudolf Smend hervorgehoben hat, degradiert die Botschaft Gottes auf eine hermeneutisch wie begrifflich kontroverse Optionenvielfalt «Text». Fortwährende «Reinigung» und «Erneuerung» sollten jedoch exegetisch gleichsam zur «Heilung» führen. Genauer zu dem universalen Aspekt «Variationen zum Thema Glaube, Religion und Kultur» beantwortet Joseph Ratzinger-Papst Benedikt XVI. in der vierten Auflage seines 2005 veröffentlichten Buchs «Glaube – Wahrheit – Toleranz»: Heilung wird im «Römischen Kanon» in den berufenen «Amtsträgern Gottes» oder erwählten Typen Abel, Abraham und Melchisedek erbeten, deren Gesinnung nicht für angenommene Beispiele zu verstehen ist, sondern für eine Mittlerfunktion. In enger liturgischer Verbindung sind sie Präfigurationen des Opfers Jesu, die mit ihm eins geworden sind als innerer Gleichklang mit den Gesinnungen Jesu Christi. In dieser Versöhnung, einer Möglichkeit im inneren Wissen des Menschen, ist das Beten Israels und das Beten der Kirche sowohl die innere Berührung der Religionen als auch die Notwendigkeit ihrer Unterscheidung, für die Christus als Gottes Sohn allein der Maßstab ist.

Das Phänomen des Typologischen hatte seit Luther bis Mitte des 18. Jahrhunderts Einschränkungen in der biblischen Hermeneutik erfahren, die sich hauptsächlich vom zweifachen Schriftsinn an, dem allegorischen Sinn, ergaben. Der Literalsinn legitimierte nach Luthers Bibelverständnis ein autosemantisches Buch, sodass mit den natürlichen Entwicklungsvorstellungen der Heilsgeschichte keine dogmatische Verbindlichkeit mehr für alle Christen erhoben werden konnte. Nunmehr rückte die menschlich einleuchtende Klarheit biblischer Symbole und Bilder in den Mittelpunkt der

analogen Deutungen, die sowohl im organischen Formenwachstum nicht mehr die Gesetze der Typik voraussetzten als auch in der Geschichtsauffassung neue Wege des rationalen und diskursiven Vorgehens voraussetzen. Die Regeln des Messens und Vergleichens schieden jedoch zwischen Naturwissenschaften und Philosophie. Im Unterschied von Kant blieb Georg Christoph Lichtenberg dem «Diktat des Herzens» gehorsam, da dem Alternden die Grenzen des menschlichen Wissens wieder bewusst geworden waren. Seine philosophischen Auslegungen wie in der metaphorischen Aussage: »Man muss etwas Neues machen, um etwas Neues zu sehen« lenkten das Verstehen von Personen und das Begründen von Sachverhalten auf philosophisch-geistesgeschichtliche Wissensansprüche. Diese hat Georg W. F. Hegel dann als ein «Thema der geistigen Determination der Geschichte und der geschichtlichen Determination des Geistes» (Hermann Wein) zur Sprache gebracht. Was die Marx'sche Anthropologie dialektisch dann zum allseitig Machbaren determinierte, wird inzwischen nach dem ideologischen Scheitern dieser «wissenschaftlichen Weltanschauung» durch eine neue wissenschaftsgläubige «Ausbreitung naturalistischer Weltbilder» übertroffen, gegen deren mechanische Maßstäbe ein «wachsender politischer Einfluss religiöser Orthodoxien» (Jürgen Habermas) aufbegehrt. Ein Weg des «kognitiven Verhandelns» (Peter L. Berger) ist jederzeit die beste Offensive; eine «kognitive Kapitulation» wird und darf es nicht geben: Jedoch ein «Virtuose des Pluralismus» (Peter L. Berger) hat entweder eine Überzeugung oder er wird selbst zum Opfer seiner eigenen Gedankenspiele.

Eine grobe Bestandsaufnahme des Typologischen, d.h. im kulturgeschichtlichen Wandel und beim Übergang ins 3. Jahrtausend, bestätigt den Kontrast insbesondere zum «neural turn» (Markus Völkel) einer «Neurodämmerung» – von der «methodischen Selbstüberschätzung bis zum neurotechnologischen Missbrauch des Wissens» (Christian Schwägerl). Distanziert vom Gewirr unlösbar erscheinender Widersprüche, die Gottes Schöpfung zwischen «Dämmerung» und «Ruin» bis zur Kneblung verstricken könnten, entbindet ein gefühlsbetontes Präludium indes das Geistige dieser Musik von vermeintlich übermächtigen Daseinsimperativen: Für sensible Sehnsüchte des modernen Herzens ist «religiöse Musikalität» von erlösender Harmonie.



## Typus und Typologie: Biblische Exegese und geschichtstheologische Termini

Der lateinische Ausdruck «Typus», der auf den griechischen Begriff «Typos» zurückgeht, ist wie bereits erwähnt eine im Neuen Testament retrospektiv einsetzende «Verheißung» christlicher Schriftdeutung. Hochmittelalter und Scholastik vollbrachten eine «gelehrte Schulung» durch eine kirchliche Betonung des christlichen Heilsauftrags, die in dem die Geschichte vorausordnenden Gott eine zu Vollendung weiterschreitende, organisch korrespondierende Wiederholung der Offenbarung pries – die Auslegung des neutestamentlichen Antitypus der «Erfüllung» gegenüber dem verheißenen alttestamentlichen Typus: Das bezeugen Adoranten im typisch kulturellen Gestus. Frömmigkeitsgeschichtliche Gründe für das scholastische Interesse an der Typologie sind vielfältig und verweisen immer auf die personale Lebensweise, in der sich «Innen» und «Außen» einander unsichtbar durchdrangen oder sich als «offensive Reinheit» (Klaus Berger) in ihrer dynamischen Wirkrichtung ausprägten. Der katholische Theologe Klaus Berger hat dementsprechend «Innen und Außen als Problem zwischen Juden und Christen» erläutert und auf die «soziale und historische Position des Judentums zur Zeit Jesu» hingewiesen. Seinem Urteil nach sei eine «Angst und Verzagtheit gegenüber jeglichem Außen» unangebracht, denn das von «Jesus ausgehende Charisma oder die neue Qualität des Herzens» bedeute «einen gewaltigen Zuwachs an Mut und eine Möglichkeit der Überwindung», die «alles Unreine rein» mache. Aus diesen Gründen bedarf eine Kultur des Herzens immer des inneren Vorbehalts, denn die innere Wahrheit muss um ihrer Menschenwürde willen verfassungsrechtlich unter Schutz gestellt sein. Die Bürger leben wegen der personenrechtlichen Freiheitsgefährdungen – so der Bundesverfassungsrichter Udo Di Fabio – heute allerdings in einer Welt, «die Traditionen nicht sonderlich schätzt».

Mit Sicherheit hatte die mittelalterliche Freiheitsauffassung der Kirche nach dem Investiturstreit einen erheblichen Auftrieb bekommen, wobei die Veränderungen auf dem Hintergrund der wirtschaftlichen und sozialen Strukturen einen Ausschlag gaben. Ebenso war das Papsttum in seiner Stellung gefestigt: Wichtig waren Impulse, die sowohl die Zielsetzungen der monastischen Reformbewegung an neue Orden und Kanonikergemeinschaften weiterleiteten als auch die Scholastik, die an den Kathedral- und Stiftsschulen eine neue Theologie entwickelte. Nicht zu vergessen sind in der abendländischen Geisteskultur seit dem 12. Jahrhundert, die Missionierung des Ostens, das Anwachsen der Armutsbewegung

und die Auseinandersetzungen mit häretischen Wanderpredigern oder den Sektierern. Ketzerprozesse gegen Theologen und religiöse Kämpfe mit häretischen Gruppierungen wie der Katharer, Humiliaten und Waldenser forderten die Kirche zum schärfsten Widerstand heraus. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts verhärtete sich in der Kirche der Antijudaismus, denn die Juden wurden auch – ohne dies zu wollen oder verhindern zu können – in den Investiturstreit zwischen Kaiser und Papst hineingezogen.

Einen Beitrag lieferten die undisziplinierten Kreuzfahrerheere, die schon im Frühjahr 1096 Juden in Deutschland niederzumetzeln begannen. Dies ist wahrscheinlich eine religiöse Wurzel der Verbrechen, die fortan an den sog. «Christusmördern» begangen wurden. Im Mainzer Landfrieden von 1103 gehörten die Juden jedenfalls zu den schutzbedürftigen Personen, die aber minderer Rechte blieben. Das Schutzversprechen blieb ziemlich wirkungslos und nahm den Juden ihren ursprünglich freien Status. Das Judenprivileg Heinrichs IV. aus dem Jahre 1090 wurde 1236 von Kaiser Friedrich II. auf alle Juden in ganz Deutschland ausgedehnt. Ihre damit endgültig ausgesprochene «Kammerknechtschaft» bedeutete den Verlust der persönlichen Freiheit und für die Kaiser eine besondere Steuereinnahmequelle: Die Juden waren aber der Dienstbarkeit gegenüber Papst und Kirche enthoben. Während bei Thomas von Aquin nichts zur Eindämmung des Judenhasses nachzulesen ist, verschärfte Nikolaus von Lyra, auf den dann Martin Luther später verweisen konnte, mit seiner religiös motivierten Verurteilung in seiner Schrift «Contra perfidiam judaeorum» (gedruckt 1497 in Nürnberg) die antijudaistische Einstellung.

Typos heißt alttestamentlich «Vorbild» oder «Vorabbildung», der in der «biblischen Typologie» Adoranten oder «cultores fidei» mit verschiedenen Bezeichnungen wie *figura*, *praefigurare*, *forma* oder *umbra* zugeordnet werden können. Sabine Schrenk unterscheidet von Typos ohne überzeugende Begründung die Begriffe «Paradigma», «Vorbild» und «Prophezeiung». Typologie und Allegorese erlebten im 12. und 13. Jahrhundert in der Theologie, Architektur, Sakral- bzw. Bildkunst und Dichtung eine hohe Zeit der «Renaissance», die sich bis zur Reformation ausgebildet habe. Insofern ist Friedrich Ohly der Auffassung, dass es in der Praxis des «Protestantismus lutherischer, calvinistischer, puritanischer und dann noch pietistischer Observanz» zu einem Aufblühen der Typologie gekommen sei. Dieser Eindruck habe sich in der exegetischen Praxis niedergeschlagen.

Zur Typologie gehörte zwingend ein eschatologischer Charakter: Er konstituierte sich immer im Raum der göttlichen Vorsehung, so dass die Zukunft des gesamten kreatürlichen Seins immer schon Gegenwart war,

mithin der kommende schon der gegenwärtige Christus war. Im Ordnungsprinzip des 12. und 13. Jahrhunderts beseelte den Gläubigen die Spiritualität des berggerechten Aufstiegs, deren Wechselbeziehung von Gegenwart und Erwartung immer wieder beflügelte, indem sie das Moment der typologischen Stufung, der Bewährung und der Verheißung wesensgemäß durchdrang. Im ganzen Mittelalter zogen die Pilger weiterhin hinauf nach Jerusalem. Die tiefe Gläubigkeit und eine sie im Innernweisendes Erheben, gleichwohl ausgebildet in der des Mystikers Bernhard von Clairveaux, erleuchteten ihre kultische Haltung, so dass ihr verehrender Aufstieg, ihre *Ascensio*, erst typologisch dann ans Ziel zu kommen schien, wenn diese seelische «Aufwärtsentwicklung», der Aufstieg zum «Geist», der Himmelfahrt Jesu gliche. In der Opposition von Körper und Geist beruhte die Metaphorik von «*Ascensio*» und *Perfectio*» zwar auf dem platonischen Gedankengut der Patristik, aber Eile und Metamorphose dieser Veränderungserfahrung waren – gemessen an Zeit und Raum – gar nicht zu ermitteln. Viel auffälliger war den «*cultores fidei*» eine Gewissheit des Wandels, was Menschen in ihrer historischen Gegenwart wiederum mäßigen konnte. Infolgedessen haften den religiösen Bildern, die eine mentale Schau ordnender Zusammenhänge in vielen Variationen abbilden, immer eine Kultur des Vorläufigen an.

Reformator Johannes Calvin (1509–1564) griff auf die Übereinstimmung von Schrift- und Gotteswort und auf die typologische Schriftauslegung zurück, um das Verhältnis von AT und NT «buchstäblich» und «geistlich» deutlich zu machen. Aber der protestantische Bildersturm dagegen führte, wie der späte Jean Calvin zugegeben hat, auf Irrwege, weil Christus, Maria und weitere biblische Gestalten – im Volke weitgehend unangefochten – eine kontingenzabweisende und entzauberungsresistente zentrale Rolle spielten. Typologische Leitbilder des Menschlichen, die das Tun und Leiden des Heilands spiegelten, richteten das Glaubensleben der «*devotio moderna*» im 15. Jahrhundert auf das Ideal der «*imitatio Christi*»: Verkündigung, Heil und Kirche sind eng miteinander verbunden – als aufsteigende und erlösende Finalität. Ein modernes Verständnis der «Nachfolge Christi» ist eine reformbereite Einordnung «am Berg», die zum einen eine wirklichkeitsnahe wie notwendige Verhaltensweise gewährleistet; zum anderen im übertragenen Sinn einer «Seilschaft» Sicherung garantiert, ohne dem «Seilersten» gegenüber Gedanken einer Vergottung aufkommen zu lassen.

In seinen «Briefen vom Berge» schrieb Jean Jacques Rousseau (1712–1778) sein zwar nicht großmütiges, aber durchaus authentisches »Glaubensbekenntnis« nieder: «Um Christ zu sein, muss man an Jesus

Christus glauben». Auch ein «cultor fidei» musste sich in seiner historischen Glaubenswelt behaupten. Denn die Aufdringlichkeit des eigenen «Ich» beeinträchtigte zuweilen seine Verantwortlichkeit und Selbsthingabe. In diesem Sinnradius wird einsichtig, dass eine Zäsur zwischen Providenz und Kontingenz der Gottebenbildlichkeit des Menschen gar nicht angemessen ist.

Berggipfel haben immer ihre eigenen Gesetze, denn im Dienen ist «erfüllte Transzendenz» (Karl Lehmann) Bedingungen unterworfen: In der Bibel ist die typische Besonderheit des Menschen in seiner Menschenwürde dadurch begründet, dass sie einzig und allein zum Bild Gottes geschaffen und richtungsweisend ist. Im Blick auf die «cultores fidei» ist Jesus Christus Gottes Mitte, denn es gibt kein absolut bestimmtes Menschenbild: «Das Leben des Menschen ist letzter Zweck» (Karl Lehmann), wobei das Transzendieren eigentlich nur einzelne und konkrete anthropologische Entwürfe hervorbringen kann: Gottes Vaterschaft schuf Legitimität, verpflichtete zur Wahrnehmung familialer Kontinuität und bestimmte das Gemeinschaftsverhalten.

## «Entzauberung» typischer «Verheißung» und antitypischer «Erfüllung»: Subjektivität, «Metamorphosen» und uneigentliche Rede

Naturforscher Goethe, den das Wirken «göttlicher Gesetze» in seinem religiösen Denken bewegte, entfaltete 1790 in dem Einzelwerk «Tag- und Jahreshefte» die Ideen «Typus» und «Metamorphose» als variantenreiche Formen und Abwandlungen der Gestaltenbildung: «Ich war völlig überzeugt, ein allgemeiner, durch Metamorphose sich erhebender Typus gehe durch die sämtlichen organischen Geschöpfe durch, lasse sich in allen seinen Teilen auf gewissen mittlern Stufen gar wohl beobachten und müsse auch noch da anerkannt werden, wenn er sich auf der höchsten Stufe der Menschheit ins Verborgene bescheiden zurückzieht.» Aus dem «Urbildlichen» das allgemein «Typische» zu konstruieren, war Goethes geistiges, pantheistisches Entwicklungsgesetz, das sich am überindividuellen Gedächtnisbild, am Symbolischen, phantasievoll konturieren ließ. Während das Alte Testament ihm im «Sinn der Sache» noch zugesagt hatte, fand Goethe das Neue Testament durch Predigten und Religionsunterricht vermittelt «trivial». Sabine Schreiner akzentuiert diesen Aspekt in ihrer 1990 veröffentlichten Dissertation «Sprachenlernen in Lebensgeschichten der Goethezeit» mit ihrer These, dass sich der Dichter während seines Lebens «Schritt für Schritt vom Christentum entfernt» habe.

Goethe hatte im Knabenalter die deutschen Übersetzungen der ersten Bände des «Englischen Bibelwerks» in der Hausbibliothek zur Verfügung gehabt. Früh lernte er kulturhistorisch «Fremdes» kennen, schulte sein Sprachvermögen und konnte «Grenzen» verstehen, in deren Nähe die Schwierigkeiten des Unübersetzbaren begannen. Herbert Schöffler berichtete 1956 und in zweiter Auflage 1967 ausführlich darüber, was die altlutherische Position von den Einwänden englischer Gelehrter abgrenzte. Sie hätten durchaus mit Vorsicht Religionsstreitigkeiten vermieden, wenn etwas nicht «zu dem buchstäblichen Bestande» gehört habe. Nach Schöfflers Meinung seien die «Aussagen über die Gegenständlichkeit des Schöpfungswerkes und der ersten Bücher Mose» für den «knabenhaften Sinn» Goethes das Wichtigste gewesen. Dieser habe dabei «alle ungläubigen Einwände gegen die Bibel» kennengelernt: Sie sei «rein menschlichen Ursprungs», alle «Wunder als solche» könne man bestreiten, verschiedene Lesarten würden Inhalte verunsichern, der Text könne verfälscht sein und die «Unzahl von Übersetzungen» würden ein «sehr buntes Bild menschlichen Meinens und

Wähnens» ergeben. Der «Ruin eines Kinderglaubens» habe sich vor diesem Hintergrund vollzogen: Auf die ««Anmerkungen»», die der junge Goethe über die Bücher gemacht habe, sei seinem ««Scharfsinn»» nur das «gewöhnliche Lachen» zuteil geworden.

Goethes Wahrnehmungsweise als Heranwachsender entspricht wohl einer im Protestantismus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts nachweisbaren Kritik und Abwehrhaltung gegenüber christlich stilisierten Lebensidealen. Schreiner will aber den individuellen Bildungsprozess von Goethes Hebräischlernen und dessen «tiefe Auseinandersetzung mit dem Alten Testament» nicht nur als «Legitimation seiner Abkehr vom Christentum» erklären, sondern auch damit ein Nachdenken über die Beziehungen der Sprachen zueinander als ein scheinbar abgesichertes Urteil verbreiten. Goethe sei die «christliche Religion mit ihrer jüdischen Basis» immer nur «eine» – allerdings nichtkirchlich – hohe «Ausprägung menschlicher Frömmigkeit» gewesen. Wenn aber dieser Folgerung nichts weiter widerspräche, dann wäre das Licht des schöpferischen Wortes dem eschatologischen Licht eigentlich nicht fern, das die Schöpfung zu richten oder zu vollenden vermag. Rigos sperrt sich die Autorin gegen weitere erhellende Anzeichen eines monotheistischen «Lichtscheins»: «In der Entfremdung von der hebräischen Sprache spiegelt sich gleichsam die Entfremdung vom Christentum.» Unter den heiligen Sprachen des Mittelalters, in die Martin Luther die deutsche Sprache als die Sprache des Glaubens gleichberechtigt einreihen wollte, galt das Hebräische als die Sprache der Gottesfurcht. Goethes Verhältnis zur deutschen Sprache war übrigens auch nicht eindeutig: Er hat im Alter am unzulänglichen «Surrogat» der Muttersprache Kritik geübt und schon während des Italienaufenthalts das Griechische als die Sprache der Weisheit gelobt. Dagegen steht Goethes Sprachstolzgedicht von 1773, das im Sinn der Geniezeit Macht und Fülle des Deutschen gerühmt hat. Unterschiedlos erfüllte ebenso Gottes Geist die ganze Schöpfung: Er ist Kircheng Geist, aber auch Weltgeist. Schöfflers wie Schreiners Hauptquelle ist Goethes Lebensgeschichte «Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit», in der der alternde Goethe im vierten Buche des ersten Teils vom Inhalt der ersten fünfunddreißig Kapitel im «Buch Moses» spricht. Insbesondere die Gestalt Joseph hatte es dem Dichter angetan. Die Selbstbiographie wurde in vier Teilen zu je fünf Büchern im Zeitraum von 1811 bis 1831 abgeschlossen. Den letzten Band hat Eckermann 1833 herausgegeben.

Im Bewusstsein der Gelehrten um 1795 hatte seit Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) das «Ich» im Wissen über sich selbst einen Modus operandi erworben, der in der intellektuellen Vorstellung das Ich befähigte, im

Selbstverstehen ein Fremdverstehen einzubeziehen. Wie unter Bewunderung, Huldigung und der Last seiner bildungsbürgerlichen «repraesentatio» frühzeitig erstarbt, war «Dichterst» Goethe schon um 1800 eine Leitfigur des idealen Deutschland. Goethe, den zweifellos Metamorphosen der Metapher «Dichterst» bereits zu Lebzeiten und bis ins 20. Jahrhundert hinein mit sozialen wie ideologischen Implikationen stilisiert haben, lehnte beispielsweise eine wechselseitige «Durchdringung» von Weimarer Politik und Kunst ab. Der Urburschenschaftler und Goethe-Verächter Wolfgang Menzel (1798–1873) stand hingegen im synkretistischen Dienst einer christlich-germanischen Weltanschauung. Er griff den betagten «Solitär» Goethe, den übrigens der «gläubige Protestantismus» als den «neuen Heiden, den Kündler antiker Sinnenfreude» (Franz Schnabel) pauschal abgelehnt hätte, polemisch im Jahr 1824 an: «Goethes schwamm immer mit dem Strome und immer oben wie Kork. Sein Geist war mit dem Zeitgeiste immer in einer seltenen Harmonie». Der nach dem Tod Schillers vereinsamte Goethe, der sich in Weimar keineswegs dem Restaurationsdruck gebeugt hatte, nannte Menzel ein «potenziertes Ferkel».

Mit dem Einzelbeitrag «Etwas zu Goethes Selbstdeutung» in dem Taschenbuch «Mein Goethe» will Schriftsteller Siegfried Lenz die «gebiete-rische Starre» Goethes aufheben. Er interessiert sich für den «persönlichen Problemhaushalt des Klassikers, seine Schwierigkeiten, seine Not mit sich selbst». Lenz urteilt, Goethe habe den ihm nachgesagten Narzissmus überhört und sich entschieden, «dieses Ich als die große selbstbildnerische Aufgabe seines Lebens anzusehen» bzw. den «Grundtyp des Erlebens» zu finden. Was überliefert uns das «Persönlichkeitswunder» Goethe – eine «Selbstdeutung, die uns, weil sie alle Widersprüchlichkeit des Lebens enthält, den Entrückten, den fernen Weltenschöpfer wieder ganz nahe bringt»? Schon der geniale Anverwandlungskünstler Goethe dämpfte – so Siegfried Lenz – jeglichen Anspruch auf eine «dauerhafte souveräne Herrschaft über sich selbst». Lenz zitiert Goethe, dem der «Mensch ein dunkles Wesen» sei mit folgenden Worten: «Ich kenne mich auch nicht, und Gott soll mich auch davor behüten». Können Christen von Goethe lernen?

Goethes poetisches und religiöses Werkverständnis unterschied sich von der typologischen Denkform oder vom mehrfachen Wortsinn, dem zumindest vorhandenen Wortsinn und dem darauf aufbauenden typischen Sinn in der Bibel: Er konstituierte allerdings eine Fundamentalthese der christlichen Hermeneutik. Ihr kann sich Sabine Schreiners Urteilstebene nicht ganz entziehen, da sie ihr als rhetorische Strukturfolie, aber in freilich veränderter Konstellation, für eine prinzipiell gleichmachende Verflachung dient.

Ihre Argumentationsfolge «ex negativo» entwickelt einen Bumerang-Effekt, weil eben kein typischer Schriftsinn gottgesetzter Vorbilder im «reinen» Sinn vorliegt. Auf eine im Innern gesteigerte «ascensio», auf eine unterschiedslose Harmonie oder eine sog. habituelle «Durchdringung» von «Innen» und «Außen» wird – wie im eigentlichen Schriftsinn – verzichtet. Denn in ihrer These ist weder ein die Geschichte vorausordnender Gott theologisch bestimmt noch im affirmativen Lernvorgang eigentlich etwas vorgebildet, das ein existenziell finales «Vorbild des späteren» hätte sein können. Die spirituelle Exegese der hebräischen Syntax hatte Goethe schon gar nicht im Sinn, weil es seiner Weltanschauung weder um eine zeitenharmonische Erneuerung noch um eine religionsgeschichtliche Vorbild-Verklärung des Vergangenen ging. Ein rationalistisch-grammatikalischer Regelzwang stieß ebenso nicht auf Goethes Wohlwollen.

Unter Berücksichtigung von Hegels Entfremdungsbegriff wird für Goethes «Zeit-Geist» bereits ein vom Beobachter abgespaltenes «Anderes» behauptet, d.h. es könnte die «Entfremdung» wie die «Entzweiung» des Einen realdialektisch bzw. uniform nachvollziehbar sein. So soll Goethes Spätwerk nach Meinung eines Hegel-Kenners wie Hermann Wein in den Bedürfnissen seiner Erfahrungswelt schon Konturen solcher feinen Kulturphänomene zeigen: Für das «Weltkind» wie für den «Augenmenschen» Goethe gilt jedoch nicht das philosophische Prinzip der Trennung von Geist und Materie, sondern das «metaphysische Prinzip der Korrespondenz von Mensch und Natur» (Aleida Assmann). Goethes Philosophie des Auges implizierte eine Schule des Sehens, die im Organ «Auge» die genetische Wechselwirkung wie die «gegenseitige Schöpfung zwischen Außen und Innen» (Aleida Assmann) mithilfe der Seelenmetapher ermöglichte. Ästhetische Weltsicht, für die Platon als Gewährsmann Goethes diente, schien sich geheimnisvoll im Auge und poetisch im «Symbol» zu vollenden. Die Sprache des Symbols ist nicht berechenbar und ist in formaler Verdichtung die des Mythos, es sei denn, das Märchen müsse von Befindlichkeiten des Menschseins, die Sage von der Historie und der Mythos vom Göttlichen unterschieden werden. Wesenhaft ist der Mythos als Wort vom Ursprung immer mittelbar bezogen auf Grundelemente menschlich-geschichtlichen Seins, aber nie in Reingestalt zu finden.

Seit der Zeit des Augustinus musste übrigens die «Augenlust» («concupiscentia oculorum») durch eine «Augenzucht» («custodia oculorum») bezähmt werden, denn im christlichen Zusammenhang bedurfte der äußere «Augenschein» einer Kontrolle, die sich affektiv durch die Autorität Gottes im Innersten des Herzens zu Sinngebungen einer



«concordia» verwandeln musste. Die geistigen Kräfte dieser Askese vermittelten hier auf religiöse Weise zwischen innen und außen den ihnen analogen Weg in «des tiefen Herzens sichere Wohnung» – die an Augustinus erinnernde «Herzensraummetaphorik», die «komplexe Verhältnisse in einem überschaubaren Kosmos» (Jürgen Stilling) darstellte, charakterisierte in Goethes Schauspiel «Iphigenie auf Tauris» zwar die innere Bildlichkeit von Geist, Lauterkeit, Seelenruhe, Wahrhaftigkeit, Harmonie, «reiner Menschlichkeit», Götterhingabe, Göttervertrauen, Gottesbegehren, «heilen Herzens» und Herzensbildung. Aber «keine geistliche oder weltliche Ordnung» – wie Luther schon betonte – könnte in Wirklichkeit die «verlorene Reinheit von Herz und Leib wiederherstellen» (Peter Burschel).

Eine ästhetisch harmonische «Metaphorizität» (Achim Wurm), ohne den anthropologischen Anschein einer «absoluten Metapher» (Hans Blumenberg), konstituierte ein vernünftiges Modell, das in humaner Selbstbehauptung die Befangenheit mythischer Unfreiheit und Grausamkeit überwand. Die Rettung, die allerdings den Iphigenie-Mythos an Gewalt und Opferseligkeit in die Schranken verwies, versinnbildlichte sowohl Zeichen des Humanitätsideals als auch dessen Kontingenz für philosophische Bildungsprobleme und inhaltliche Realfaktoren des Menschlichen. Somit erinnert die Rettung nicht nur an zeitlose kulturelle Schaffenskräfte der Subjektivität, sondern generell an die Kategorien eines Lebensprogramms, die selbst von Menschen zu verwirklichen sind.

Der im Brief Goethes an Schiller vom 19. Januar 1802 erhobene Anspruch, Iphigenie sei im Blick zurück ein «gräzisiertes Schauspiel», stieß nicht auf die Gegenliebe Schillers. Dieser meinte in der «suggestive[n] psychologische[n] Überredung» die «Modernität des Seelendramas» (Fritz Hackert) erkannt zu haben. Zwei Tage später, am 22. Januar 1802, schrieb Schiller im Brief an Christian Gottfried Körner, «Iphigenie» sei ein «seelenvolles Produkt», aber «erstaunlich modern und ungrisch». Wahrscheinlich ist die Lösung im Kontrast der «Gruppeneuphorie der ersten Weimarer Zeit» (Fritz Hackert) um 1775 und den allgemeinen veränderten Umständen um 1800 zu suchen, denn Goethe hatte sein «Wagstück» bewusst als «ganz verteuftelt human» eingeschätzt: Goethes olympische Überlegenheit durchzusetzen, das war als konzeptioneller Selbstzweck radikaler Verzeitlichung etwas Gewolltes. Gegen Ende der ereignisreichen Jahre, die den Zeitraum von 1779 bis 1802 betrafen, schien Goethe jedoch zur Einsicht gekommen zu sein, dass der «öffentliche Demonstrations- und Deklamationswert» (Fritz Hackert) einer dramaturgisch stilisierten Sprache, die auf der Folie leidvoller Anfechtungen mit der historischen Zeit Ästhetisches

repräsentieren wollte, jetzt für die Sorgen der Zukunft nicht ausreichte. Ihm waren die «Wirkungen eines solchen Wagestücks für uns und das Ganze inkalkulabel» geworden. Goethes veloziferische Besorgnis angesichts seines «namenlosem Entsetzens», das die «Wahrnehmung des Revolutionsgeschehens seit 1789» durch den «beispiellosen moralischen Rigorismus» (Michael Jaeger) bestimmt hatte, drückte Goethes Blick nach vorn Unruhe aus, als fürchte er wegen seiner «vorschnellen» Angst um das «Ganze» von Leben, Welt und Geschichte. Bezogen auf das Erfahrungsbild des «Lebensrades» bemühte er in seiner altersbedingten Lebensetappe zunehmend die Notwendigkeit einer kräfteschonenden Langsamkeit: Er warnte insbesondere vor einem realen Sprachverlust, der die im Aufbruch befindliche Welt zukünftig völlig verändern würde.

Im weiteren Sinne könnte die auf das Humanitätsideal Weimars bezogene Hypothese lauten, griechische Herzensraum-Bezüge in Goethes «Iphigenie» bewahrten einerseits vor autonomen Gefährdungen, während andererseits die Aufrechterhaltung des Mythologischen ebenso Menschen im dialogischen Geschehen vor religiösen bzw. kerygmatischen Entfremdungen ihrer Personhaftigkeit schützen sollte. In dem bereits zitierten Brief an Nicolovius erläuterte Goethe etwas unwillig einzelne Ursachen seines Europa-Überdrusses und diagnostizierte gleichsam eine «Interdependenz von Geschwindigkeit und Geschwätz» (Manfred Osten). Westeuropäische Gemeinsamkeiten herausfordernder kultureller, demographischer und rechtlicher Rahmenbedingungen zwangen in anthropologischen Fragen immer zur zeitordnenden Stellungnahme, weil es nicht nur um die philosophische Rede, sondern auch um Besonderheiten der theologischen Rede vom Menschen ging: Die soziokulturelle Dimension des zunächst scheinbar Veloziferischen, vor allem im neurowissenschaftlichen Gefüge der Biowissenschaften, nimmt für Menschen im 21. Jahrhundert bisweilen eine grundstürzende Gegenwärtigkeit an.

Ein forschender Geist bemühte in den Bibliotheken des 17. und 18. Jahrhunderts gern ein Leserad, denn Bücherlesemaschinen in der Barockzeit erfreuten sich großer Beliebtheit. Die mechanisierte Arbeitsweise, die Wisenserwerb, Distribution, Kommunikation und Transformation objektiv und subjektiv erleichterte, wäre zweifellos schon im Spätmittelalter genutzt worden, da in manchen Literaturgattungen im schriftstellerischen Verständnis von einer geistigen Verwandtschaft auszugehen ist. Doch aufgrund des Zeitenwandels mussten Verfahrenstechniken der Katalogisierung den Bedingungen des Wissensdrangs angepasst werden: Goethe teilte im Brief an Schiller am 19. Januar 1802 mit, dass er ins «Büttnerische und akademi-

sche Bibliothekswesen hineinsehe» und die «Idee eines virtualen Katalogs, der drei, im Lande bestehenden, Bibliotheken, auszuführen trachte». Dabei müsse er «auch in die ungeheure Empirie des Literarwesens hineinschauen, wo einem denn doch, wenn man auch die Forderungen noch so hoch spannt, manches respektable Streben und Leisten entgegenkommt». Mit den ihm vertrauten Vorstellungen der metaphorischen Möglichkeiten von Leserad und «Lebensrad», das dem sozialen Alter rollenspezifisch einen anderen Lebensstil abverlangte, übertrugen sich die Lebenserwartungen auf den Auf- und Abstieg der Kräfte. Wie selbstverständlich hatte sich ebenso die Leserad-Metapher im kulturellen Veränderungsprozess zwischen Mensch und optimierter Arbeitspraxis eingespielt. Im sprachlichen Veränderungsprozess vermittelte sie symbolische Möglichkeiten als eine selbst schaffende «Kreis»-Bewegung zwischen Anfang und Ende oder Altem und Neuem, wobei das Alte je nach Intention des Benutzers wiederholt, aktiviert, stabilisiert, abgeschwächt oder vergessen und das Neue handlicher vertraut gemacht wurde.

Erfahrungen mit dem «virtualen Katalog» oder dem individuell synchronen «Leserad» als Teil eines selbstkompetenten «Lebensrades» riefen weder einen Generalverdacht noch einen Kulturschock hervor. Der «Bücherhunger», eine ausgreifende Lesekultur und gesellschaftspolitisch optimierte Lesegeohnheiten beseelten und beflügelten fortan die Pioniere der geistigen Weltveränderung zu Gedankenreisen. Obrigkeitsstrukturen mussten ebenso dem wirtschaftlichen Wandel weichen, sich dem europäischen Freihandel öffnen und der sich im Ansatz entwickelnden Einigung Deutschlands Nachdruck verleihen; unternehmerische Kräfte des bürgerlichen Mutationspotenzials entfalteten sich ungefähr seit 1850 im revolutionären Prozess der Industrialisierung. Alle Abschnitte der Lebenszeit waren immer an Zeitordnungen gebunden, auf die sich Menschen mit ihrem «Lebensrad» einstellen mussten. Stefan Ruppert beobachtet jedoch in diesem seit der Aufklärung währenden veloziferischen Veränderungsprozess, gesteigert vom Akzelerismus des 20. Jahrhunderts, eine «fehlende Synchronizität zwischen dem biologischen und psychologischen Alter und dem, was man das chronologische oder kalendarische Alter nennen könnte».

Knapp 150 Jahre nach dem Beginn der Industrialisierung mussten im universalen Computerzeitalter eigentlich Restauratoren die kulturbewahrende Macht übernehmen, denn sie fordern angesichts der gewaltigen Wissensmengen im Zeitalter der Globalisierung technische Maßnahmen zur Rettung konservierter Daten. Intellektuelle Objekte des Satellitisierens und «Megamaschinen», die den Menschen der völligen Selbstpreisgabe unter-

ordnen, produzieren ihre eigenen auswechselbaren Wahrheiten. Veraltete Magnetband-Maschinen, ausgemusterte Großrechner und inkompatible Personalcomputer säumen längst evolutionslogische Modernisierungswege, deren textliche Hinterlassenschaft auf Trägern vorsintflutlicher Bänder und Massen von Disketten eher die ihr verfallene Kultur charakterisieren: Was ist essentiell, erhaltenswert und wichtig? Droht nicht ein veloziferischer Entfremdungs- und akzelerierter Vergessensprozess, der die wachsende Polarisierung zwischen mehrheitlichen Benutzern einer atemberaubend rasch wechselnden Hardware und einer schrumpfenden Minderheit dramatisiert, die sowohl aus Überzeugung als auch vielen guten Traditionsgründen ihre christliche und humanistische «Software» hochhält? Gelasenheit ist erfahrungsgemäß auch Überlegenheit – so wächst im nervenaufreibenden Kreationismus des Neuen hoffentlich und unaufhaltsam auch das nervenberuhigende Kreative des Alten.

Das leidvolle Schicksal der Industriearbeiter wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts insbesondere unter den neuen Wirklichkeits-Vorzeichen marxistischer und sozialdemokratischer Gesellschaftskritik zum ideologischen Klassenthema proletarischer Wahrnehmung. Aber die westeuropäische Reformbereitschaft verhinderte gewaltsame Umstürze, weil im gesamten 19. Jahrhundert die anthropologische Wesenbestimmung unter den philosophischen Bedingungen der Ethik politisch eine entscheidende Rolle gespielt hat. Im rückständigen deutschen Industrialisierungsprozess mobilisierten die europäischen Ereignisse zwischen 1789 und 1815, im hohen Lebensalter Goethes, immerhin erste auffällige Antriebe, die schnell ein «modernes» Bewusstsein und ein nationales Erwachen förderten. In dieser technisch-zivilisatorischen «Inkubationszeit» mit all ihren späteren urbanisierenden Schattenseiten begann sich bis zur Jahrhundertmitte – und darüber hinaus bis zur Reichsgründung – das städtische Bürgertum über Besitz und Bildung zu differenzieren.

In der politisch nicht einheitlichen Restaurationszeit erschien zunächst vielen eine Bewahrung des christlichen Glaubens, der sozialen Tugenden und der ordnungsstiftenden Moral dringend erforderlich. Unter Schriftstellern war Goethes eigenständige Position – wie schon erwähnt – nicht unangefochten. Nach der «Farbentheologie» des Literaturwissenschaftlers Albrecht Schöne habe jedoch Goethes Heilslehre, die im «Zeitalter der Spaltung von Theologie und Wissenschaft» gegen die «verderbliche Spaltungstheorie» ankämpfte, noch «die Totalität des Zusammenhangs von Subjektivem und Objektivem, Innerem und Äußerem, Mensch und Natur, Gott und Welt» beschworen. Das war Goethes «eigentlicher Wahrheitsbeweis seiner

Farbenlehre» und sein Versöhnungsthema menschlicher Selbstwerdung, die poetologisch als eine natürliche und sittliche Metamorphose in seinem Altersgedicht «Epirrhema» symbolisiert wurde:

«Müset im Naturbetrachten  
Immer eins wie alles achten;  
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen:  
Denn was innen, das ist außen.  
So ergreift ohne Säumnis  
Heilig öffentlich Geheimnis.»

Ähnlich lautet es in Goethes lehrhafter Alterdichtung, den «Sprüchen», die Augenblicke oder Stimmungen festhalten:

«Teilen kann ich nicht das Leben,  
Nicht das Innen noch das Außen,  
Allen muß das Ganze geben,  
Um mit euch und mir zu hausen.  
Immer hab' ich nur geschrieben,  
Wie ich fühle, wie ich's meine,  
Und so spalt' ich mich, ihr Lieben,  
Und bin immerfort der Eine.»

In der Zuordnung von «Innen» und «Außen» herrschte ein Zusammenhangsdenken, das sich – wie Albrecht Schöne ausführt – auf ein im «übergreifenden Sinn erfülltes Universum» richtete, hinter dessen menschengerecht erkennbaren «Urphänomenen» Goethe «unmittelbar die Gottheit zu gewahren» glaubte. Kognitiver ist der Wesenskern dieser tätigen Selbstwerdung in Goethes Begriff der «Sendung» verdichtet: Sowohl Suleikas – allerdings im Modus der «Unsicherheit» ausgesprochenes – «Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit» (1815) als auch Hatems Liebes-Erwidern «Fühlst du nicht an meinen Liedern, dass ich Eins und doppelt bin?» (Gingo biloba, 1815), sind im «West-Östlichen Divan» Aussagen eines selbstbewussten personalen Geistes: Ihm entsprechen eine Unterscheidung wie eine Metamorphose des Naturhaften im Symbol, keinesfalls beim mitfühlenden Menschen eine emotional konstruierte «Dialektik» der Liebe und Selbst-Verwirklichung des Menschlichen am «Anderen». Ohne Mechanismen der Rationalisierung genügen ihm ebenso Kräfte christlicher Glaubensinhalte mit ihrer Raumentgrenzung und die wohlmeinende Allgegenwart Gottes als Allgegenwart seiner unendlichen Liebe, aber keine uniforme Ausrichtung.

Mit dem Beginn der Frühaufklärung im 17. Jahrhundert, die analog einem «Sprung von der Physik in die Metaphysik» (Ruth Groh) erscheint,

wird sie in Goethes hermeneutischer Weltbildharmonie von Form und Inhalt weitergeführt. Idealistisch entwickelte sie einerseits die seelische Wahrnehmung als sinnliche und übersinnliche Erfahrung des Erhabenen zur neuzeitlichen Subjektivität. Andererseits löste das metaphysische Ganzheitserleben nun den subjektiven «Bergenthusiasmus» (Ruth Groh) aus, der in Goethes wegweisender Deutungsperspektive zum «Heiligen Berg «Montserrat»» (Jürgen Stillig) eine beispielhafte humanistische «Aufstiegsmetapher» des Lebens geworden ist: Allegorische Konkretisierung und ideelle Naturerhabenheit, die im heuristischen Montserrat-Vergleich zwischen Ignatius von Loyola und Wolfgang von Goethe sowohl Gemeinsames als auch Andersartiges in der Weltanschauung und im Lebensweg ausdrückten, beanspruchten einen deiktischen Charakter. Ignatius wies zum einen auf ein prozesshaft-kollektives Unterwegssein als Volk Gottes und zum anderen Goethe auf einen «eigenen Montserrat» des aufgeklärten freien Subjekts. Beide ontologisch-normativen Wegweisungen mit einem erreichbaren Ziel, in dem sich Glaube, Wille und Vernunft verbanden, festigten viele orientierende Gesinnungen. Mit ihnen konnte der Mensch Hochstimmung, Zufriedenheit und Ruhe finden – beispielsweise in der Sakramentalität als «Pilgerschaft» und als «Pilgerweg» oder im Humanismus als ständiges Streben, dem das Religiöse nicht fremd ist. Hermeneutische Schlüsselerfahrungen in der geschichtlichen Erscheinung und in epochaler Zuordnung spiegelten fortan individuelle wie spezifische menschliche Entwicklungen wider. Was bei Ignatius von Loyola zum Inbegriff der Suche nach dem Heil geworden war, qualifizierte bei Goethe symbolisch ein sinnreiches Naturbild «Montserrat»: Die etymologische Dimension «es ist sein eigen» sicherte Schätze kultureller Lebensleistung, die ein wahres Erhöhtsein mit «Eigenschaft» und «Eigenheit» konstituierten. Ein «ganz eigener Mensch» konnte eine wesensgemäße «Besonderheit» sein, in der sich das «Ereignis als Eräugnis» tatsächlich und lebendig «vor Augen zeigte» (Dieter Arendt).

Goethes Ermächtigung zur antidogmatischen und «bibelfesten» Selbstschöpfung, in der sich Imagination, Religion, Erinnerung und Erneuerung insbesondere als eine kulturanthropologische Auszeichnung darstellten, hatte sich einerseits durch die kulturphilosophische Selbstsäkularisierung und den allgemeinen Säkularisierungsprozess entwickelt. Andererseits hatte sie sich von den Normen des aktiven Stufenwegs mystischer Unmittelbarkeit zu Gott oder von der kirchlich-memorialen Absolutsetzung der geistlichen Erfahrung gelöst. Innovative Akzentuierungen und innere Glaubenseinbußen wurden durch die aufgeklärte geschichtliche

Rückbesinnung eines anthropozentrischen Selbstverständnisses substituiert, das sich mit Neugier wie Wissbegierde (lat. «curiositas») und forschenden bzw. reflektierenden Fragen nach außen richtete, um gleichsam im inneren Wechselverhältnis eine personale Wirkrichtung hervorzurufen. Goethes Erfahrungswirklichkeit, die nicht die Kritik an der Gestalt Christi unterdrückte, war sowohl abhängig vom inspiratorischen Augenblick als auch der subjektive Preis für ein humanistisches Vollkommenheitsstreben mit größerer Weltzuwendung: Hier entschied jedoch kein völlig autonomes «Erkenntnis-Subjekt», aber immerhin eine kreative Wahrnehmungsfähigkeit, die sich theologisch wie dogmatisch von der typologischen Steigerung, der Wiederkehr des Typischen und ihrem gebieterischen inneren Antrieb abgewandt hatte.

Versuche, Antworten zu finden oder zu geben, betrafen auf der anderen Seite den biblischen Monotheismus, aus dem sich wegen der namenlosen Leiden in der Welt seit Leibniz die unvermeidliche Theodizee-Frage entwickelt hatte. Wahrheitsansprüche der Gottesrede in Zusammenhang mit der Frage nach dem Selbstverständnis neuzeitlicher Vernunft müssen zugleich reflektiert werden mit Fragen nach dem Bösen und dem versöhnenden Gott. Hier hat die Erfahrungsdimension «Temporalisierung» nicht nur das in den biblischen Traditionen verwurzelte «Leidensgedächtnis» (lat. «memoria passionis»), sondern auch gegenüber der zeitlich befristeten Botschaft, die Metaphysik, Religion und Ontologie einbezog, mit einer erinnerungsbegabten Vernunft wahrheitsfähige Begründungsweisen zu berücksichtigen. Aufgrund tauglicher Analyse Kriterien vergegenwärtigt interpretiertes Menschentum im Historismus subjektive Verwirklichungen und Selbstverständnisse: Gott lässt sich nicht säkularisieren, aber Antimetaphysik führt in die gottferne Selbsttäuschung, die als «gemachte» Perfektion keine menschliche Größe ist.

Marcel Reich-Ranickis 1984 niedergeschriebenes Urteil, Goethe sei «unter allen großen Deutschen der menschlichste» gewesen, könnte als offene Projektionsfläche für alle möglichen Ist- und Sollensvorstellungen von Goethes religiöser «Musikalität», seiner Erlösungsbedürftigkeit und seinem Gottesbild dienen. Am Beispiel von Goethes «Suchen nach Gott» (Eduard Spranger) ist nachvollziehbar, dass «Gott das reine Passiv in bezug auf den Menschen» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) ist. Gott ist un verfügbar und bleibt in der «Mystik» passiv, geistlich erlebbar als «verborgener Sinn». Deswegen gibt es mittelbar «kein Handeln Gottes», denn die «Erfahrung der Aktivität und Personhaftigkeit Gottes beruht auf einem gänzlich anderen Gesamtverhältnis zur Wirklichkeit als die Identitätsidee des Mystikers und

die damit verbundene Rückführung der Person aufs Impersonale» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI): Als «Hörige des göttlichen Rufs» wird von Christen die Aktivität und Rede vom dreieinigen Gott geglaubt und mit Gehorsam beantwortet.

In der Gestalt des Monotheismus sind für den «Monotheisten» die Personalität Gottes und die impersonale «Mystik» strukturell zu unterscheiden, wobei aller Sinn hinter der Absolutheit des einen Gottes zurückbleibt. Schriftstellen in der Bibel haben einen vom «Heiligen Geist» intendierten mystischen Sinn, der gleichsam einen symbolisch-mystischen Sinn enthält. Im Alten Testament sind Symbole und verschiedene Typen-Figurationen vorhanden, während sich das Neue Testament auf den christozentrischen (Anti-)Typus konzentriert, dazu Symbole und Gleichnisse bereithält. Im Christentum dienen die Seelenkräfte Gedächtnis, Vernunft und Wille in gottgewollter Zweckbeziehung dem Wesenhaften, das sich im Urbild Christus, dem (Anti-)Typischen der Person Christi, sakramental erfüllt hat. Das Vorhandensein eines doppelten Schriftsinns ist im Kern die Fundamentalthese der christlichen Hermeneutik: In der exegetischen Hermeneutik hat jede Schriftstelle einen Literalsinn, auf dem ein typisch-allegorischer Sinn aufbaut. Diesem ist eigen, dass die Personen, Sachen oder Einrichtungen, von denen die typische Rede ist, zugleich gottgesetzte Vorbilder bzw. Typen des Zukünftigen sind. Darin kommt zum Ausdruck, dass nur Gott mit sinnbildlichen Zeichen und Vorzeichen einen dem Heilszwecke dienenden Sinn verbinden kann. Der Gott der Bibel wird immer in Wort und Tat als der Handelnde des Heils erfahren. Daraus folgert Joseph Ratzinger-Benedikt XVI., nur vom Gottesglauben her könne der Christusglaube der Kirche richtig verstanden werden.

Die Antwort auf die zuvor gestellte Frage, ob Christen von Goethe lernen können, sei nun dem Urteil des interessierten Lesers selbst überlassen. Ihm zeigte sich im Doppelsinn einer Relation von Selbstführung und Geführtwerden das, was für den Menschen in der Geschichte die partikuläre Bewusstheit von Macht und Ohnmacht ist. Der Mensch war in das Schicksal, in die «Zeit mit Finale», eingewoben wie im Buch Genesis durch das Machtwort des übergeschichtlichen, überzeitlichen Gottes. Die Gottessohnschaft und der Leidensweg Christi verursachten in der Tat freigeistige Evokationen bei Goethe, dessen «Bekenntnisse» um 1790 insbesondere in den «Venezianischen Epigrammen» beispielhaft gewesen sind.

Was spricht jedoch dagegen, Goethes Bezug auf das Bibelwort: «Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen» (Mt 18, 20), das abgewandelt worden ist in zwei Versen der «12.



Römischen Elegie», nunmehr philosophisch-anthropologisch auszulegen. Danach konstituiert die individuelle Ganzheit im Unterschied zu konstruierter «Entzweiung» und dem Einssein einen christlichen Ausdruck wahrer Persönlichkeit, die sich genetisch durch das wiederherstellende Versenktsein im Anderen auszeichnet: «Lass uns beide das Fest im Stillen freudig begehen! Sind zwei Liebende doch sich ein versammeltes Volk». Germanist Gerhard Kaiser deutete diese Verse der 12. Elegie als Gottesdienst und Mysterium, als ständen sie zeitübergreifend wie in einem elliptischen Abbildverhältnis, das zum philosophischen Gegenpol «Metamorphose» den mystischen Pol «Typologie» in anthropologischem Zusammenhang zum Ausdruck brächte. Überschwänglich hatte Goethe auf der zweiten Italien-Reise am 14. März 1788 geschrieben: «In Rom habe ich mich selbst zuerst gefunden, ich bin zuerst übereinstimmend mit mir selbst glücklich und vernünftig geworden [...]». Erwartung und Erinnerung erfüllten Goethes inneren Frieden und sein Glück, denn liebende Aneignung der Welt war ordnende Erfahrung der «Liebe». Pathetisch erklärte Gerhard Kaiser Goethes «Wiedergeburt» in Rom im Zyklus der Elegien mithilfe der Gleichheit seiner «Weltformel»: «Rom ist die Welt, die Welt ist Liebe, Rom ist Liebe».

Später verdichteten sich viele Widersprüche Goethes gegenüber der Gestalt Christus in einer religionskritischen Einsicht wie der am 7. April 1830. Auf sie hätte das Denken der Nachwelt – ohne Rücksicht auf eine fromme Kirchendisziplin – teilnehmen, antworten oder gar nachhaltig reagieren können: «Sie wissen, was ich von dem Christentum halte – oder Sie wissen es vielleicht auch nicht – wer ist denn noch heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob ihr mich gleich für einen Heiden haltet». Moralisches Denken und menschenwürdiges Handeln waren seit der Aufklärung Gesinnungsprinzipien, die zum realen Vollzug der subjektiven Setzung in der Welt ermunterten.

Spätestens seit dem 19. Jahrhundert hatte der Begriff Typologie im Zeitalter der Massen – auch im Vergleich zu Goethes tätiger Menschwerdung – zunehmend eine metaphorisch-instrumentelle Abnutzung erfahren, die ihn als Wertaussage an Farbe und Gestaltungskraft radikal blasser machte, bleichte und begrifflich als kulturelle «Typisierung» handlungsbestimmend wie beliebig verflacht verwendbar werden ließ. Schließlich kam um 1900 und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ein relativistischer Historismus in der geschichtswissenschaftlichen Theoriedebatte zum Durchbruch. Gedächtnis, Erinnerung, Erwartung und Zeit wurden «Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft» (Alexander Mitscherlich), besonders seit dem

«linguistic turn», methodisch selbstvergessen «selektiert». Antitraditionell verursachte die «Entväterlichung» seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts als «eindimensionaler Geist in der Sprache» (Herbert Marcuse) gewissermaßen vorbereitend eine «Vaterentbehnung», wie sie der Psychologe Horst Petri in seinem 1999 erschienenen Buch «Das Drama der Vaterentbehnung» analysiert hat. Herbert Marcuses «Unterdrückung der Geschichte» ließ anfangs die Gefahren der zunehmenden Richtungslosigkeit nur erahnen. Er kritisierte in seinem 1967 erstmals erschienenen Buch «Der eindimensionale Mensch» eine «radikal antihistorische Sprache: die operationelle Rationalität hat für historische Vernunft wenig Raum und Verwendung». Die Autonomie des Wertens kannte keine Metaphysik und keine «väterlichen» Richtungsvorbilder, stattdessen aber «produzierte» sie theoretische Konstruktionen als erfahrungsfreie «Verwandlungen» oder «Metamorphosen» sowie wertunsichere und konsumgesteuerte Enkel-Konformisten. Bewusste Agenten der «Vaterschaftswenden» haben sich offensichtlich von den «Erinnerungsgeboten der Traditionsväter» längst abgekoppelt.



Kapitel 15

(Multi-)kulturalistische  
Wende-Intentionen und  
Exempla typologischer Anwendungen:  
Sprachkünstler und «Kulturmenschen»



## Archetypisches und Idealtypisches: Erkenntnismögliche Wissenschaftstermini und Labyrinth der Bedeutungen

Der ursprünglich antike und mittelalterlich geschichtstheologische Begriff «Typus», den ein kontingenzabweisender «Wortbedeutungsraum» unvertauschbarer geschichtlicher Bedingtheit, des Wiederkehrenden und der Einmaligkeit ausgezeichnet hat, wandelte sich zum einen in der neuzeitlichen Literaturwissenschaft zur «reinen» Sonderform der heilsgeschichtlichen Textdeutung. Zum anderen wurde er im formenreichen Labyrinth relationistischer Auslegungen zum erinnerungsblinden Zeichenspiel einer «Kontingenzbewältigungspraxis» (Hermann Lübbe).

Der Berliner Theologe Carsten Colpe hat vor über dreißig Jahren die Konstellation «Archetyp und Prototyp» dargestellt, indem er das «Verhältnis zwischen Tiefenpsychologie und Geschichtswissenschaft» als eine zu differenzierende Gewichtung von Innen und Außen erläuterte. Danach charakterisiere das Archetypische «philosophisch» etwas Vorausgehendes, dem Späteres nachgebildet sei, das «über oder im metaphysischen Sinne vor ihm» liege. Anhand der Beispiele von Descartes, John Locke, David Hume und Immanuel Kant behandelt Colpe den erkenntnistheoretischen und ästhetischen Archetypus im Verhältnis zu den menschlichen Ideen, mit denen aufgrund ihrer Abhängigkeit vom Archetypus weder hinreichende noch vollkommene, aber sachgemäße Antworten korrespondieren würden. Im Blick auf Plastik und Malerei liege nach Kant in der Imagination ein archetypisches Grundbild vor, das ästhetisch dem körperlichen Nachbild eigen sei oder das sich die Art vorstelle «wie diese sich im Auge» male.

Schwieriger gestaltet sich die Klärung des psychologischen Archetypusbegriffs, der zum einen sich als Mutterarchetypus in seinen Aspekten immer neu im Unbewussten ontogenetisch wie phylogenetisch erklären lässt. Zum anderen ist Carl Gustav Jungs Definition des Archetyps begriffsgeschichtlich bestimmt, die sich aus Merkmalen des Einheitlichen und des Prinzipiellen dauerhaft als Projektion gebildet hat. Jedoch stelle er «noch eine unmittelbare seelische Gegebenheit dar», die nur im Innen existiert. Alternativ zum Archetyp liegen dem Prototyp Kollektive oder Individuen zu Grunde, die weder a priori eine durch «Identität» geschaffene Religion vergegenwärtigen noch wegen der Reduktion zur Funktionalität eine Sozialeinheit oder eine Kultur zu transzendieren vermögen. So sei von der «soziologischen Typenbildung her zu Prototypen kollektiver Größen kaum zu gelangen». Max Webers «Idealtyp», der auch «reiner Typ» genannt wird, ist

in deskriptiv-soziologischer Anwendung ein heuristischer Begriff, der für die konstruierte Typusbildung erst durch Vergleich die Beschaffenheit ähnlicher Phänomene im objektiven Sinne als eine künstliche Idealität wesentlich berücksichtigt: Ein idealer Religionstyp ist also von willkürlicher Intentionalität, mithin wertungsorientiert – das Idealtypische konstituiert im Vergleich zur Theorie logischer Typen indes Tautologien und ist für geschichtswissenschaftliche Studien nicht brauchbar. Entsprechendes gilt für den empirischen Typ, der als Realtyp eben nur Mittelwertbildungen bevorzugt.

Das sieht im Ergebnis der Sprachkünstler folgendermaßen aus: Erstens dürfen Mutter und Vater ontogenetisch wie phylogenetisch jeweils in ihrer Zeit als Erste und Einzige oder als Initiator und Einer gelten. Der Mutter genüge es, «als beides die Eine zu bleiben», während der Vater wünsche, «als beides der Einzige zu sein». Die Geschichtswissenschaft dürfe deswegen an den historischen Anfang weder die «Vergöttlichung des Weiblich-Einheitlichen» noch die «Autoritätsbeziehungen zwischen Mensch und Gott setzen». Zweitens sei das Typische etwas Einmaliges, das aber kraft seiner Wiederholbarkeit die zur Typenbildung notwendigen Merkmale gleichermaßen für etwas Bestimmtes vorhalte oder in einem bestimmten Typ zur Entfaltung bringe. Schließlich definiere sich drittens der Prototyp durch seine Einzigkeit und seine Einmaligkeit, durch das Außen und die Introjektion, deren Merkmale sowohl von einem Individuum als auch aus einem Kollektiv stammen.

Philosoph Jürgen Habermas hat in der April-Ausgabe «Cicero. Magazin für politische Kultur» des Jahres 2006 unter dem Thema «Der Intellektuelle» ausgeführt, es sei einfach, den «Idealtypus eines Intellektuellen» zu entwerfen. Zur Verbesserung des beklagenswerten Niveaus in der öffentlichen Auseinandersetzung müsse der Intellektuelle im Grenzgängerschem einerseits Themen aufspüren, das Spektrum der einschlägigen Argumente erweitern oder fruchtbare Thesen aufstellen, andererseits reiche es ihm zur Ehre, nur zu gerne in die rituelle Klage vom Niedergang seiner Spezies einzustimmen. Habermas wirft nebenbei die Frage auf, ob der «iconic turn» – die Wende vom Wort zum Bild – einen erneuten «Strukturwandel der Öffentlichkeit» vollzöge, der heute der klassischen Gestalt des Intellektuellen nicht bekomme. Als einzige «aufregende» Fähigkeit müsse sich der wendige, risikobereite Intellektuelle – so betont Habermas – anpassungsschlau den «avantgardistischen Spürsinn für Relevanzen» bewahren.

Zweifellos unterscheidet sich das psychoanalytische Denken von dem des Idealismus und des Idealtypischen, genauso will es keine «sozio-historische Umsetzung eines theonormen Vorbildes» (Armin Adam) sein. Doch die

«aufregende» Relevanz der verstehenden Konstruktivität entwirft gleichermaßen «typologische Diagnosen», Typenschilderungen «reiner Persönlichkeiten», dynamische Wirkungen einer Religion oder seelische Grundlagen ihrer numinosen Archetypen. So könnte das Bild des Immer-Gegenwärtigen im «Typos einer Wahrheit», die zum Menschen selbst gehört, als eine «Antizipation Christi» (C. G. Jung) verstanden werden. Der katholische Theologe Eugen Drewermann schlägt etwas Ähnliches vor. Er empfiehlt, «Geschichtserzählungen *nach Art einer psychologischen Nachdichtung* mitzuvollziehen, bis eine *Typologie der Menschlichkeit* in den Texten sichtbar wird». Ebenso bekennt er sich zur Notwendigkeit einer typologischen Geschichtshermeneutik, die das religiöse Sein wie das religiöse Handeln einbeziehe und eine archetypische Hermeneutik der menschlichen Psyche verlange. Um sich einer sozialhistorischen Auflösung des Religiösen zu widersetzen, bezieht sich Drewermann auf eine «Ebene des Archetypischen», die er als eine «hermeneutische Verbindung» von langer Zeitdauer versteht: «Denn nur in den Archetypen und in den Gefühlen liegt das Einende und Verbindende zwischen den Kulturen und Religionen aller Zeiten und Zonen». Drewermanns anscheinend vorbehaltlose, «gleich-gültige» Position gegenüber Spezifika der Religionen erwähnt weniger das Gruppengebundenheit bildende kanonisch-institutionelle und mystisch-symbolische Gedächtnis einer typologisch-verbindenden Erfahrung, sondern akzentuiert Hinweise auf die «Sprache, die Ratio, die Kategorientafel der moralischen Wertsetzungen». Sie betont die diachronische wie synchronische Perspektive: Allein hier sei das Trennende und Zeitgebundene vorhanden, denn nur die Wahrheit der Religion sei mit ihren «verhüllenden wie enthüllenden Riten und Symbolen» jedenfalls «überall die gleiche».

Am Beispiel des Archetypusbegriffs lassen sich indes psychologische Gesichtspunkte von wünschenswerter Identitäts-Qualität «personalisieren». Lutz Niethammers Recherchen ist es zu verdanken, dass C. G. Jungs «Konzept der ›persona‹» nur Individualität vortäusche und eine dem «Kollektiv zugewandte ›Maske‹ des Subjekts» sei. Danach würde «Identität mit der Kollektivpsyche» bzw. «Kollektividentität» jedoch ein «Gefühl der Allgemeingültigkeit (›Gottähnlichkeit‹)» mit sich bringen, die ein «rücksichtsloses Hinwegsehen» bei «Rassenunterschieden» bedeute. In Jungs «Kultur-Darwinismus» (Lutz Niethammer) ist der «gottähnliche Größenwahn einer mystischen Hingabe an das kollektive Unbewusstsein» der psychologische Weg einer «schöpferischen Phantasie» zwischen Rationalität und Irrationalität. Öffne sich der Mensch mit seinem bewussten Ich nicht seiner unbewussten Herkunft, dann setze er sich in Krisenzeiten



der Gefährdung aus, «von der Gewalt einer frühen, barbarischen Gottheit ergriffen» zu werden. In dem Falle sei Identität eine Krankheit. Zeitdiagnostisch war diese «participation mystique» für Jung ein Leiden, aber auch eine große Chance nationaler Wiedergeburt angesichts der katastrophalen Krisenjahre 1932/33: Seine prophetische Erwartungshaltung nimmt die Gestalt des «Heilands», des «Helden» oder des «Führers» in den Blick.

Jungs biologische Differenzierung hat antisemitische Vorbehalte nicht verschwiegen, die allerdings auf sein belastetes Verhältnis zu Sigmund Freud verweisen. Antikonventionell, irrational und «gesetzgebend» wurde Jungs Persönlichkeitsbestimmung. «Held Christus» habe sich seiner Bestimmung und seinen inneren Stimmen entsprechend dem «Anfall des Machtwahns», dem «Objektiv-Psychischen» als «das Böse» seiner Zeit, «freiwillig ausgesetzt» und seiner «Bestimmung gemäß »assimiliert«. Das zeichne eine wirkmächtige Persönlichkeit im Massenzeitalter aus, die sich nicht vom «seelischen Nicht-Ich» habe verschlingen lassen. Also musste ein «Führer» mit dem Privileg des «Helden» destruktiv und entschieden antikonventionell gegen das «gewohnt Gute» vorgehen, so dass «das neue Bessere zunächst als das Böse» erschien.

Für die persönlichkeitsbildende «Ganzheit» ist das konkrete und einmalige «Christusleben in hohem Maße archetypisch». Jung hat in der Weimarer Zeit bis in die Anfangsjahre der nationalsozialistischen Herrschaft die «Identität» des erwachsenen «Kulturmenschen» als unbewusste «kollektive Erbschaft und einer frühen Eigenerfahrung» (Lutz Niethammer) verstanden. Ihrem «Selbst» war genauso durch die «Umwelt eine Maske gesellschaftlicher Konventionen und Erwartungen» (Lutz Niethammer) auferlegt worden, deren Strebungen außer Kontrolle gerieten und Dominanz erworben hätten, weil sie nur von einer «individuellen Kulturleistung» überwunden werden konnten. Was nach Lutz Niethammer bleibt, das ist Jungs «diagnostische Kraft über die Aktualität verdrängter Religion und Rasse» und die «Peripetie von Veräußerlichung und Verinnerlichung einer Krankheit der «Gottähnlichkeit». Jedoch in diesem Kontext werden Jungs Ausführungen nach 1945 nicht aktualisiert, sondern durchweg erheblich konterkariert: Nach dem Urteil Jungs, der hier hauptsächlich anhand seiner Beiträge «Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» (1942), «Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte» (1951) sowie «Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols» (1940) Berücksichtigung findet, sei Christus der «Typus des sterbenden und sich wandelnden Gottes», anders ausgedrückt die «Ganzheit göttlicher und himmlischer Art». Symbolische Aussagen über Christus müssten die «Attribute des Heldenlebens» herausar-

beiten: Als Logos sei er selber Gott, der Hirt, die allumfassende Ganzheit der Liebe und das «corpus mysticum, welches von der Gemeinde gebildet wird». Da Christus die Integration der Könige und Propheten des alten Bundes darstelle, verwirkliche er die «Idee des Selbst», wobei allerdings die Unterscheidung zwischen dem «Symbol des Selbst» und dem Gottesbild zu klären wäre. Schließlich konzentriert Jung seine Aussage in «Aion»: «Christus veranschaulicht den Archetypus des Selbst». Sprachliche Ausdrucksformen des Archetypischen, die das Denken und Fühlen begrifflich erfassen wollen, sind jedoch nicht nur ein «Akt mythischer Ver-Dichtung» (Eugen Drewermann), sondern kommen durchaus einem Mythologem gleich.

Christus ist typologisch das eigentliche Selbst und im Wesentlichen vom intellektuellen Spiel der «weichen Vernunft» (Hansjürgen Verweyen) unbeschädigt geblieben: Der Terminus »Selbst« ist etwas Besonderes und bedarf in der intellektuellen Antizipation aller Wahrheit sowohl einer «ängstlichen Antizipation von Gefahren» als auch einer «argwöhnischen Sensibilität für Versehrungen der normativen Infrastruktur des Gemeinwesens» (Jürgen Habermas). Andernfalls wird er zum listigen Strategie-Vollzug fremdprofessioneller Mächte, die sich als «Technologie des Selbst» im Innern der Individuen vergegenwärtigen: Das «Selbst» wird kalkulierbar, austauschbar, beliebig verfügbar und schließlich wie ein Kieselstein im Strom des Lebens zu handlichen Meinungen abgeschliffen.

Die Typus-Begrifflichkeit in der «metamorphosierten Geschichte» ist spätestens nach dem geforderten «linguistic turn», dem «Paradigmenwechsel» Ende der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts, in den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie den Printmedien vom kommunikativen zum soziologischen bis zum computerideologischen Präsentationszeichen verflacht worden. Im «Focus» vom 1. August 2005 wird im Artikel «Demokraten wider Willen» der «Bullenjäger» Joschka Fischer, ehemaliger deutscher Außenminister, im trivialsemantischen Jargon einer großsprecherischen Typus-Gleichheit aus dem Jahr 1977 zitiert: «Stalin war so ein Typ wie wir». Dasselbe Nachrichtenmagazin gleichen Datums kommentierte auch «Nofretetes Neuinszenierung», die auf der Berliner Museumsinsel jetzt täglich wieder bestaunt werden könne. In der Präsentation würden die «etwa 1200 Exponate nicht chronologisch, sondern rein typologisch» gezeigt: Gilt jetzt eine aneinanderfügende Objekt-Anordnung mit «Power-Effekt»? Der vorbildhafte «Typus» ist keine erdachte Konstruktions-Figur, sondern ein historischer Mensch: Was ist jedoch in den anthropomorphen Charakterdispositionen der Vergangenheit wahrheitsgemäß als Gleichbleibendes typisch

oder «typusbildend»? Sehr problematisch ist beispielsweise der Augenblick, der Theologie und Metaphysik völlig entthronen würde.

Angeichts des bisher analysierten Hintergrunds ist die tiefenpsychologische Position mit weiteren Beispielen zu belegen. Erinnerungswert ist der Psychiater Ernst Kretschmer mit seinen bahnbrechenden Forschungen über Konstitutionstypen, denen gewisse Verhaltensmuster und Eigentümlichkeiten der Temperamente wie im beispielsweise 1921 veröffentlichten Buch «Körperbau und Charakter» entsprechen. Max Schelers philosophisches Werk «Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik» aus dem Jahr 1916, dem zwei Auflagen 1921 und 1927 folgten, beschreibt hingegen intuitiv erfasste «Wertpersontypen», die als «Vorbildmodelle» und Aktträger in ontologischer Rangordnung ein begriffliches Schema abbilden würden. Als Befürworter eines «ethischen Personalismus», wie es im Untertitel des Formalismusbuchs heißt, zeigt sich der unsystematisch bleibende Denker Scheler, der eine «soziale Mannigfaltigkeitslehre» des Religiösen zu schreiben beabsichtigte. Eugen Drewermann postuliert ungefähr 60 Jahre später, dass die «geschichtliche Hermeneutik als Teil der Selbsterkenntnis» begriffen werden muss. Das ist eine grenzüberschreitende Faktizität, für die in der Sprache immer noch mehr als ein Zeichencharakter gilt. Damit antistatistische Fragestellungen im Disput um Wahrheit und Methode eine angemessene Berücksichtigung in der Sprache finden, akzeptiert Drewermann in der Profan- wie Religionsgeschichte das «erkenntnistheoretische Identitätsgesetz einer typologischen Geschichtsauslegung». Doch gegenüber der Wahrheitsfrage wird auf diese Weise ein relativistisches Votum für ein naturalistisches Menschenbild ausgesprochen, dem die Bereitschaft geschwunden ist für eine innere Erwartung in der Kultur und für eine heilende Wirkung der Religion.

Die «rein typologische» Methode, die im Mittelalter immer von der Vorbildlichkeit des Alten Testaments in seiner gottgewollten Zweckbeziehung auf den Neuen Bund hin bestimmt wurde, war eine heilsgeschichtliche Ereignisdeutung. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert, als die kirchliche Verkündigung dezidiert antimodernistische Züge annahm, beharrte sie im Gebrauch neutestamentlicher Schriften auf dem Fundament des Wortsinns, erneuerte die Lehransicht und Liturgie der Kirche und betonte die exegetische Tradition der Kirchenväter. Die Erklärung «Nostra Aetate» des Vaticanum II wiederholte, das «Volk des Neuen Bundes» sei «mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden». Die Kirche habe «durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen und die Offenbarung des Alten Testaments» empfangen.

Kirchenferne Grenzübertritte eines Stiftungssinns, exemplarisch verstanden als ein Gegensatz von Diachronie und Synchronie, fordern heute mit ihrem strukturalistisch unableitbaren Axiom «Vom Gesetz des Symbolischen» (Georg Christoph Tholen) eine phantasmatische wie autoritätslose Anthropologie. Arbiträr und produktiv will sie mithilfe erfahrungsfreier Metamorphosen alle Fesseln abstreifen, nämlich ein gottloses Unterfangen und Begehren erreichen, dessen Messianismus unerfüllbar ist: Darin kommt die «Abdankung der Frage *nach* dem Gesetz» (Georg Christoph Tholen) zum Ausdruck. Eine ähnlich imaginäre Gegenwartsbezogenheit spiegelt sich in einer Großräumigkeit der «Global History» mit polyzentrischer Fragmentierung wider. Wer ist im globalisierten Weltniveau des interreligiösen Dialogs dann Gott? Oder entlastet sich das Historiker-Gedächtnis kultursomatisch einfach durch eine «vergessende Selektion»? Johannes Fried bleibt gegenüber dem «Ausbau neuronaler Netze» im Fortwirken einer «kulturellen Evolution» sehr wissenschaftskritisch: «Unser schlampiges Erinnern entpuppt sich als Selektionsvorteil». Nicht selten ist es wichtig, geradezu darauf hinzuweisen, dass Historiker – in diesem Fall Fried mit seiner «historischen Memorik» – Unstetigkeiten und Unbeständigkeiten der Erinnerung unterschätzen.

Fragmente oder Teile würden in der Evolution im Prozess einer «kulturellen Transmission» (Johannes Fried) durch eine äußere Regelbarkeit eingebunden, der es nicht an «Zeichen wachsender Leistungsfähigkeit des kulturellen Gedächtnisses» (Johannes Fried) gemangelt hätte. Besitzt aber die Anthropologie Gottes nicht höhere Ansprüche auf den Menschen als der experimentierfreudige Mensch selbst? Der Monotheismus von Juden, Christen und Muslimen gebietet die soziale Integration aller Menschen, der Armen, der Einzelnen, der Ausgestoßenen, der Rechtlosen und der Schutzbedürftigen. Hinzukommt einerseits, dass christliche Partikularität im Modus der Geschichte transnational, global oder interkontinental auf ein Exzellenz-Zentrum bezogen war. Allgemeiner gesprochen ist andererseits das Textorientierte beispielsweise eine Marginalität, die bis ins 20. Jahrhundert hinein auf ein inhaltliches Zentrum ausgerichtet war: Erneuerungsinitiativen, die sich im kulturellen «Vorland», im «Vorgelände», an der Peripherie oder in «Randzonen» behaupteten, erschlossen dennoch mit kritischen Impulsen neue Handlungsräume. Ihre Gedächtnisquellen eröffnen dann im synchronen wie diachronen Vergleichsmaßstab eine transnationale Relevanz, die wiederum didaktisch vielfältige, welthistorisch konstruierte und methodisch relativierende «Wende-Potenziale» begründete.

Im Begriff «Typus», der in der Geschichtswissenschaft nach 1952 selten eine große Rolle gespielt hat, verdichtet sich sozialwissenschaftlich die Perspektive der Handelnden. In ihr spiegelt sich heute in der «qualitativen Religionsforschung» ein erneuerter methodologischer Stellenwert wider: Im Blick auf die Handlungsintentionen der beobachteten Menschen geht es «beim Verstehen nicht um eine vollständige Erfassung des ganzen subjektiven Sinns, sondern um den typisch verstehbaren Sinn» (Hubert Knoblauch). Dem Rekonstruktionshistoriker eröffnen sich nun unsichere subjektive Interpretationen, weil der «Religionsbegriff nicht *a priori*» festgelegt werden kann, denn er muss sich «zunächst an das halten, was die Handelnden selbst als Religion bezeichnen» (Hubert Knoblauch). Eine «Religionsforschung» bedürfe somit eines Suchbegriffs, der möglichst alle Phänomene berücksichtigt, aber gleichzeitig nicht alles Mögliche in Betracht zieht, sondern durch Engführung Kulturphänomene ausgrenzt. Knoblauch beschränkt sich beim Religionsbegriff also auf den «Umgang mit den »großen« Transzendenzen», über den sich Erfahrungen, Kommunikationsfähigkeiten und Handlungen als etwas «Außeralltägliches» ergeben. In sozialen Zusammenhängen ist deswegen die Frage nach dem «Eigenen» und dem «Anderen» oder dem «Fremden» unumgänglich, weil sie von sensibler Tragweite ist. Im Modell der Alterität sei – wie Knoblauch ausführt – die «prinzipiell erreichbare Verstehbarkeit des Anderen impliziert». Auch wenn es einen methodologischen Agnostizismus bemühe, der sich ontologischer Annahmen über die zu verstehenden Akteure enthalte, müssten im Verstehensprozess «bestimmte Glaubensvorstellungen geteilt werden». Wer aus der typischen subjektiven Handlungsperspektive agiert habe, verlasse das Handlungsfeld allmählich wieder und ersetze ihr Relevanzsystem sukzessiv durch das der Wissenschaft.

Primär dem Bereich der Logik zugeordnet, nimmt der Typusbegriff eine Mittellage zwischen Individual- und Allgemeinbegriff ein. Als historischer Typus wird er aus den geschichtlichen Quellen selbst gebildet, die auf zeit- und raumbundene ähnliche bzw. gleichartige Verhaltensweisen hindeuten. Worin ist aber das Wesentliche dieses Begriffs im Sinne einer Verbindlichkeit zu erfassen? Vielleicht ergibt sich eine Verwandtschaft im Unterschied, im Gleichen, im Wiederkehrenden oder in einer Andersartigkeit des Erfahrungsbesitzes, die sich allerdings verdichtet zum Problem des Menschen in der Geschichte. Oder sollen die Begriffe Typus und Typologie, die auch einer lang anhaltenden Ursachenreihe mit kausal-genetischer Erklärung dienen, nur die «Peilung» einer interkulturellen Evolution bekräftigen? Beispiele können und sollen den semantischen Bedeutungsraum und historischen Sachverhalt im Einzelnen hinreichend verdeutlichen.

## Typus «Mose» und «Gesetzesreligion»: Ursprungs-Varianz und Mimetismus «normativer Inversion»

Moses wurde als unmittelbarer Offenbarungsempfänger zum Gesandten Gottes oder zum Propheten mit der Aufgabe, die ihm zuteil gewordenen Anordnungen öffentlich zu verkünden. Wunder und göttlicher Machterweis bezeugen seine glaubwürdige Aufgabe, denn die Einführung der «Gesetzesreligion» ist nicht denkbar ohne eine geistesmächtige Persönlichkeit. Im Zentrum der wissenschaftlichen Diskussion steht aber nicht nur Gottes Prophet Moses, sondern auch das «ägyptische Repräsentationsmodell einer Einheit von «Herrschaft und Heil», das mit Ulrike Brunottes Bezug auf Jan Assmann ein «einzigartiges Profil» erhalten habe. Nofretete, Gemahlin des Pharaos Echnaton, verkörpert eine ägyptische Herrschaftsphase aus dem 14. Jahrhundert, eine sog. Revolutionszeit, die Jan Assmann in seinem Buch «Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur», mit den «Anfängen des israelitischen Monotheismus» im 13. Jahrhundert v. Chr. verknüpft hat. Aus der umstrittenen «Moses-Reform», die eines «Identitätsstiftungsaktes» gleiche, resultiere keine fachdisziplinäre Kopfgeburt oder publikumswirksame Rechthaberei, wie der Osteuropahistoriker Gottfried Schramm vorsichtig in seinem 2004 erschienenen Buch «Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte. Ein Vergleich» über die «Anfänge des Christentums» ausgeführt hat. Mithilfe der Methode des Vergleichens würden sie «keine anthropologische Konstante, sondern eine Neuerung des 13. Jahrhunderts v. Chr., die sich in ununterbrochener Tradition bis heute fortsetzt», in zeitlich wie auf räumlich unterschiedliche Erfahrungen konstitutiv übertragen. Danach habe der im Pharaonenreich aufgewachsene Israelit Moses «Gedächtnisspuren» von Echnatons Religion, wie beispielsweise keine anderen Götter neben sich zu dulden, übernommen. Diese «religionsgeographische» Alternative eines biblischen Monotheismus, wie ihn Jan Assmann verstanden hat, würde im Abendland weitreichende Auswirkungen haben, die mit Recht aus dem Blickwinkel des Kritikers Georg Essen «schlicht desaströs sein sollen». Gegen diesen – im Prinzip tiefreichenden und mehrfach geäußerten – Kommentar ist nichts einzuwenden, da Assmanns Vorstellungen relativistischer Erkenntnisse, pilotierender «Umbuchungen» und «nachbessernder» Korrekturen den interessierten Leser eher verwirren als aufklären.

Der Kern dieser Moses-Problematik charakterisiert Wesensmerkmale der jüdisch-christlichen Tradition. Erstens seien seitdem «ganz neuartige

Kategorien von wahr und unwahr» in eine religiöse Welt eingezogen. Die «Mosaische Unterscheidung», die sich der toleranten Versöhntheit von Gott und Welt in «Echnatons Monotheismus» verweigert habe, verschärfte mit «Moses als Erinnerungsfigur» grundlegend die weltrevolutionäre Differenz unter den Religionen. Entsprechend ihrer Entgrenzung habe der biblische Monotheismus in der Welt ein Glaubensverständnis des Exklusivismus, der inklusiven Identität und der Sinnorientierung erhoben und gleichzeitig habe er durch seine ausgrenzende Eigenart eine Welt «voller Konflikt, Intoleranz und Gewalt» gefördert. Ein zweiter Aspekt, der die kompromisslose Einheit von biblischen Monotheismus und kriegesischer Gewalt bedinge, wirke sich darin aus, dass er keine «Techniken der Übersetzung» anbiete. In der politischen Praxis würden Durchlässigkeit, Transparenz und Kompatibilität zur äquivalenten Überwindung religiöser und kultureller Unterscheidungen fehlen. Dagegen kenne der antike Polytheismus kosmische Gottheiten, deren sowohl funktional differenzierten als auch göttlich beseelten Ordnungsmerkmale durch äquivalente Funktionen unter jeweils anderen Götternamen verehrt wurden bzw. deswegen international unstrittig gewesen wären. Die Vorstellung einer unwahren Religion sei den Herrschaftsformen fremd gewesen.

In einem dritten Aspekt, der den Gegensatz zwischen Kosmotheismus und biblischen Offenbarungsmonotheismus negativ ergänzt, ist die «Mosaische Unterscheidung» ein inhärentes Kulturmerkmal, das sich als ein religiöses Traditionsprinzip bis heute bewahrt haben soll: «Ägyptens» naturbezogener «All-Einheits-Monotheismus» wurde zum Feindbild Israels, in dem sich das Hass- und Gewaltpotenzial konzentriert habe. Dieser mutmaßlich «intolerante jüdisch-christliche Willkürgott» (Willi Oelmüller) definiere seine Glaubenswirksamkeit in personaler Sünde, Schuld und «schlechtem Gewissen». Assmanns «Restaurierung des Goldgrundes» als freimütiges Schlusswort: «Wer Gott in Ägypten entdeckt, hebt diese Unterscheidung auf», hätte das Christentum als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft seit der Renaissance und Aufklärung bis in die Moderne immer wieder provoziert. Jedoch die «wirkliche» Differenz zwischen Gott und Mensch zugunsten der «ursprünglichen Einheit» wäre nicht zu revidieren.

Ein letzter vierter Aspekt soll den kulturgeschichtlichen Argumentationsgang – allerdings ohne philosophische Relevanz – abrunden. Der in Antike und «langem Mittelalter», einschließlich der Renaissance und der Aufklärung, «verschieden benannten ägyptischen Weisheit» (Willi Oelmüller), die nach Ansicht Georg Essens trotz erinnerungsschwacher Wirkung eine «gründliche Relecture und Fortschreibung des Pantheismusstreits» zur

Folge habe, verdanke Europa «seine neuzeitliche Aktualität insbesondere der Spinozarenaissance der ›Goethezeit‹». Die Spannung im zweitausend Jahre andauernden Wahrheits-Gegensatz, der zurückgewirkt hätte auf das Geschichtsdenken, wurde «nie gelöst, sondern nur verdrängt durch die triumphale Entfaltung der christlichen Kirche» (Jan Assmann). Die historisch-kritische Analyse der Heiligen Schrift, die sich mit dem französischen Oratorianer Richard Simon (1638–1712) verbindet, war beeinflusst worden vom Philosophen und jüdischen Bibelkritiker Baruch de Spinoza (1632–1677). Simons kritische Beurteilung des Alten Testaments von 1678, die «fünf Bücher Moses» würden nicht von Moses stammen, wurde vom Verfechter der katholischen Lehre, des Theologen und Kirchenpolitikers Jacques Bénigne Bossuet (1627–1704) sofort konfisziert.

Prinzipiell unumstritten ist die religionsgeographische Kontinuität einer «erlebten Raumzeit» (Klaus E. Müller) als einer «vergangenen Wirklichkeit», die in der gegenwärtigen Wirklichkeit unverfügbar Vergangenes bewahren würde: Im «Neuen Bund» ist Jesus Christus die geoffenbarte Zentralfigur, neutestamentlich unterstützt von einer exegetischen Typologie. Die apologetische Literatur, also Verteidigungsschriften über die Wahrheit der christlichen Religion, hatte aber schon vor der Reformation mit Entwürfen der «Natürlichen Theologie» eingesetzt.

Erwähnenswert sind im 17./18. Jahrhundert ebenso Anfänge einer Realienphilologie, einer «vernünftigen Hermeneutik» bei Hermann Samuel Reimarus. Dazu gehörte die Emanzipation der Philosophie, denn sie hätte zur Schwächung der Christologie geführt, indem sie die innerbiblische Typologie des Alten und Neuen Testaments destabilisierte. Zeiteinflüsse wie Leibnizens «Theodizee» und die radikale Historisierung der Bibel übten ebenfalls eine «destruktive Potenz» (Wilhelm Schmidt-Biggemann) aus, auch wenn sie die Bibel als Lehrgebäude ewiger Wahrheiten beschrieben. Aber immer noch implizierte Gottes «wirklichkeiterschließendes und -stiftendes Sprachhandeln» (Eckart Reinmuth) als Welturheber eine theologisch fundierte Metaphorik der Sprache. Ihre «uneigentliche» profane Offenheit für die Kontingenz und Freiheit war eindeutig in «Interpretationstranszendente» verankert» (Hans-Jürgen Goertz). Genauso grundsätzlich war die Geschichtsmächtigkeit Jahwes als Schöpfer von Welt und Mensch wesentlich, denn er überwand den Mythos und stiftete Israels «Heilsgeschichte». Jahwes «Da-Sein» erfolgte «im Medium eines unableitbar freien und freibleibenden Selbsterweises» (Georg Essen).

Assmanns «Gedächtnisgeschichte» bagatellisiert keinesfalls eine antimonotheistische Modernität, wenn sie hauptsächlich «den ›westlichen Kanon‹



mit den biblischen und klassischen Überlieferungen» im Auge hat. Traditionskritisch geht es ihr vornehmlich um die Einheit von Herrschafts- und Heilsstrukturen, um emanzipierte «Einsichten in die Grundlagen moralischer und religiöser Orientierung», um den «Mythos» Erbsünde, den Intellekt und die Sexualität und um «Metamorphosen» des anthropologischen Denkens. Aber Assmann arbeitet nicht nur gegen die biblische Schlüsselgeschichte, sondern gerade die wirkmächtige Bedeutsamkeit vergangener Faktizität soll – wie im gegenwärtigen geschichtstheoretischen Diskurs reflektiert – gleichsam auch einen «zugeschriebenen Gegenwartssinn» (Eckart Reinmuth) thematisieren.

Diese Projektion ist im modernen Diskurs aufrüttelnd, weil Assmanns «Gedächtnisgeschichte» offensichtlich in ihrer Radikalität zu einer «historischen Analyse des Antisemitismus» beitragen soll. Dabei klärt sie weder den christlichen Gewaltbegriff noch den äußerst modern schillernden Identitätsbegriff. Diese Vorgehensweise weicht Fragwürdigkeiten, Erinnerungsbrüchen bzw. Wandlungen deutscher Geschichte aus, indem vermieden wird, die Begriffe Gedächtnis und Erinnerung oder den «Exodus-Mythos» (Jan Assmann) und Typus in ihrer historischen, kanonischen wie transkonfessionellen Bedeutung für «institutionelle» Grenzüberschreitungen aufzuarbeiten. Widersprüchlich bleiben «fortschrittliche» Metaphern im historischen Sinnzusammenhang; dasselbe gilt für sprachlich gestaltete Wirklichkeitsverhältnisse im anthropologischen Bezugsfeld, das die Legitimität von Gottes- und Menschenbild wahrt. Die friedensstiftende biblische Gottesrede gehört zu «jenem Grundbestand von »Meta-Erzählungen«, die »die europäische Kultur insgesamt geprägt haben und zwar bis in ihr säkulares Selbstverständnis hinein« (Georg Essen). Hinzukommen sprachlich entgrenzende Perspektiven, die eine »erinnerungskritische Skepsis« oder klärende Erkenntnisse der Neurowissenschaften berücksichtigen. Das Ausklammern der Wahrheitsfrage – wie Georg Essen eindringlich nachweist – führe schließlich zum Verlust der Geschichte, den »problematische Kollateralschäden« begleiten würden: »Fällt der biblische Monotheismus als eine der fundamentalen Prämissen unserer Wirklichkeitsdeutung, gibt es zumindest für den Begriff der Geschichte wie er eingegangen ist in das westliche Geschichtsbewusstsein, kein Halten mehr« (Georg Essen).

Die »Rekonstruktion des Vorchristlichen«, wie sie Joseph Kardinal Ratzinger eingeschätzt hat, scheine letztlich nicht eine tragfähige Abstraktion für Dialoge und Revisionen zu sein. Die Erklärung liegt auf der Hand: Intellektuelle Prinzipien der Re- oder Dekonstruktion sind dem Zentralbegriff »Konstruktion« zugeordnet. »Gemachte« Wirklichkeiten sind nicht

nur wiederhergestellte intelligente Konstrukte und Kombinationen bzw. Artefakte des Vergangenen, die auf Kontingenzbewältigung schließen lassen könnten. Eine komplexe Kombination von Traditionen, die sich in monotheistischen Religionen als metaphorische Redeweise im alles sehenden «Auge des Gesetzes» verdichtet haben, reichte aus, um spätestens seit 1794 in Frankreich und 1776 schon in Amerika Ansichten eines Bildgebrauchs von der klugen und gerechten Herrschaft zu verbreiten. Dieser entsprächen «religiöse» Vorstellungen einer «providentia Dei», die sowohl dem Monotheismus als auch dem Polytheismus innewohnend wären. Ihre alle Grenzen überwindenden säkularen Qualifikationsmaßstäbe, die Geschichte als Geschichte kulturübergreifender Modernisierungsprozesse begreifen lehren, reglementieren den methodischen Vollzug im wissenschaftlich wechselnden «Machttheater» gesellschaftlicher Interessen. Im entsprechenden «Mainstream» ist es erstens üblich, solidarisch ein Gewebe gegen den Strich zu bürsten, denn blockierende Unterschiede sind nicht standardmäßig. Zweitens wird im Diskurs aufbrechendes Gegensätzliches, Sperriges und Störendes einfach ausgeschlossen: Schönreden des «Vorwärtsweisenden» ist eine Strategie der Verteidigung, die durch einen groben Pinselstrich der «Komplexitätsreduktion» gleichzeitig anderes entwertet. Ebenso kommt eine interkulturelle oder kollektiv gleichmachende «Identitätsmystik» mit «emphatischen Formeln als Traditionersatz» (Lutz Niethammer) nicht in Frage, da zwischen wahr und unwahr sowie gut und böse keine Unterscheidung besteht. Im altkirchlichen Repertoire christlicher «Vorbilder», die in der Vorstellung von der gerechten Gesellschaft symbolische Gestalt gewonnen hatten, waren Originalität und Typologie «wahrer» Menschen im Wortsinn schon immer kontingenztäuschend.

Konstitutiv für die wirklichkeitsnahen Wahrnehmungs-Modi dieser «gewissermaßen meta-anthropologischen Frage» (Wolfgang Reinhard) sind bekanntlich Einsatz und orientierende Verwendung zentraler Bilder, Metaphern und Typen-Begriffe. Insbesondere die theologischen und kirchlichen Begriffe des lebendigen Gedächtnisses und der Erinnerung, daran hat Johannes Fried erinnert, sind großer Freizügigkeit des alltäglich-zweckbestimmten und wissenschaftlichen Gebrauchs unterworfen. Allein wegen dieses lebensdienlichen «Modernisierungsprozesses» haben zur Forschungsrelevanz einer modernen Kirchengeschichte viele Faktoren beigetragen wie hermeneutische Aspekte zum Thema «Religion», Glaubwürdigkeit des Verfassers, beharrendes traditionelles Kirchenverständnis, Kontroversen als Rechtfertigung der Reformation, polyvalente Ordnungsvorstellungen, ein «semantischer Imperialismus», inflationär

gewagte identitätsmystische Konstruktionen oder schließlich die Diskursverpflichtungen geschichtstheoretischer Gruppengebundenheit im Historismus.

Während beispielsweise Lutheraner sich vom 16. bis ins 18. Jahrhundert vornehmlich am vormodernen Ständestaat orientierten und dem «Bildungsbeamten» den Vorzug gaben, radikalisierten im 17. Jahrhundert Puritaner die christlich-asketische Seelenverfassung, ihren heilsgeschichtlichen Status und entwickelten herrliche endzeitliche Visionen. Ihr prophetisches Vorbild war Mose, das Volk Israel, der Bund mit Gott, das Tausendjährige Reich und der Glaube an Christi Wiederkunft. Urchristentum, Lehrsätze der Theologen und theologische Überlegungen bestimmten die religionsgeschichtlichen Diskussionen einer kleinen Oberschicht von Befürwortern und Gegnern des absolutistischen Herrschaftssystems, aber nicht im Kern die puritanische Glaubenswelt: Traditionsgemäß suchten sie wie bei David und Salomon «a way of Life» zugunsten einer geistlich-weltlichen Kooperation, als Obrigkeit, Glaubenspraxis, Gemeindeleben, Freiheit, Naturwissenschaft, Wirtschaft und Berufsidee. Überzeugt in ihrem Bewusstsein, selbst in einer Endzeit zu leben, dachten sie, um das Jahr 1300 sei das Ende des ersten Milleniums gewesen und sogleich habe ein zweites begonnen, das bis zum Jahr 2300 dauern werde. In ihrer Haltung wurden sie vom millenaristischen Denken der jüdischen Apokalypse im «Buch der Jubiläen» bestätigt. Es erinnerte an den «mundus-senescens-Topos» (Dieter Groh), denn den Puritanern schien die stoische Denkfigur einer «gottgewollten Synchronie von Makrokosmos und Mikrokosmos» (Dieter Groh) vernünftig wie richtungsweisend zu sein. Fehlerhaftes astronomisches Wissen führte einerseits in die Asynchronie oder trieb andererseits eine schöpfungstheologische Astronomie-Entwicklung seit dem 18. Jahrhundert voran, um sündhaft verursachte Störungen durch Menschen im Interesse der millenaristisch erstrebenswerten Vollkommenheit zu vermeiden. Das verlangte die Einhaltung der Gebote Gottes.

Insbesondere Unterschiede zwischen lutherischer und puritanischer Theologie müssten dabei genauer berücksichtigt werden, zumal der Begriff «Puritanismus» verschiedene Gruppenbildungen, vielfach abschätzige und abwertende Zusammenhänge oder polemische Bezüge bediente. Hervorzuheben ist auch die apologetische Geschichtstheologie des bereits erwähnten Rabbi Mose ben Maimon (Maimonides) und dessen Einflüsse auf den englischen «Hebraism» des 17. Jahrhunderts. In seinem Hauptwerk «Führer der Unschlüssigen» vertritt er den Standpunkt von der Übereinstimmung der hebräischen Bibel und der reinen Vernunftkenntnis. Gerade

dieses Streben um der eigenen Erkenntnis und Wahrheit willen durch den Verstand war ihm selbst eine religiöse Pflicht, die den Glauben gleichwohl erneut festigen sollte. Maimonides stimmte nicht überein mit der geoffenbarten Lehre von der Auferstehung des Leibes und lehnte jede Form des Prädestinationsgedankens ab. Er vertrat den Standpunkt, wenn der Inhalt der Bibel an einer Stelle klarer, wissenschaftlicher Vernunft Einsicht widerspreche, dann sei sie allegorisch auszulegen, denn der Vernunft gebühre der Vorrang.

Maimonides hat den «Religionshistoriker» John Spencer über dessen zeitgemäße historisch-kritische Methodologie hinaus – wie viele protestantische Gelehrte – erheblich beeinflusst. Seinem Pioniergeist der Auslegungskunst nach war Spencer ein englischer Hebraist, der wie andere Gelehrte in den Akademien Englands über hervorragend viele Sprach- und Geschichtskennntnisse des alttestamentlichen Judentums verfügte: «Oxford besaß seit 1622 eine Professur für alte Geschichte und Cambridge seit 1627 eine für allgemeine Geschichte» (Jacques Le Goff). Für Spencer war Mose «kein Ägypter, sondern ein ägyptisierter Hebräer» (Jan Assmann), der aufgrund einer einzigen Stellenexegese im Neuen Testament (Apg 7, 22) in aller Weisheit der Ägypter erzogen worden wäre. Aber die Mose-Debatte hatte mit Spencer ihren entscheidenden Anfang. Gerade er stimmte mit Maimonides' Ausgangsthese überein, «dass kein einziges der 613 Gesetze von Gott grundlos erlassen worden sein kann und dass, wo moralische und mystische Begründungen versagen, der Grund eines Gesetzes in der Geschichte zu suchen sei» (Jan Assmann). Ihre Gesetzeseinteilung sei eine auf Thomas von Aquin zurückgehende triadische Differenzierung.

Das «Prinzip der normativen Inversion», ein radikaler Vergessensmodus, wurde von Spencers Ansprüchen der Hermeneutik allerdings abgelöst. Nunmehr verstetigten sie eine doppelt-schlüssige Analogie, um einmal die Strategie einer Erinnerung nach dem geschichtlichen Urbild des jüdischen Gesetzes zum Erfolg zu führen und ein andermal die altkirchlich-päpstliche Offenbarungsreligion als vorhandene Gegenerinnerung zu verdrängen. Puritanisches Selbstverständnis hatte sich unabhängig von Spencers Erkenntnissen einerseits nach dem organischen «Vorbild von Gottes Schöpfung in der Natur» entwickelt. «Natürliches Wachstum» förderte in Religion und Geschichte andererseits gleitende Übergangsphänomene, die als «Offenbarung göttlichen Handelns» (Jan Assmann) zu verstehen seien. Den Unterschied zur «Natur» als Gottes Schöpfungsraum beachtet Jan Assmann, aber in der «Kultur» gebietet er über plötzliche «Entwicklungssprünge»: «Wahrgenommen, inszeniert und im kulturellen Gedächtnis erinnert, werden sie

aber als Sprünge». Macht das den Leser sogleich in seinem Kulturverständnis für die Relevanz von «Umwertungen», «Umdeutungen», «Umwandlungen» oder «Inversionen» sogleich sprungbereit? Es ist zwar unleugbar, dass schon immer im Zusammenspiel von Natur und Kultur der Haltung von Menschen ein sprungfertiges Vermögen abverlangt wurde. Aber nicht mehr klar ist ihre Absicht als philologische, methodische, theoretische, operative oder pilotierende Tatsache, ob sie im bildlichen Anwendungsbereich unter die dialektischen, paradigmentheoretischen, synthetischen, evolutionslogischen oder einheitswissenschaftlichen «Sprünge» einzuordnen ist.

Schon früh wurden im Puritanismus Amerikas, in einer kolonisierten, noch relativ stabilen «Sekten-Welt» des 17./18. Jahrhunderts, die jüdisch-christliche Apokalyptik, die Sünde, der Erlösungsgedanke oder die Rechtfertigungsgnade in der Gemeinsamkeit von Heilsgeschichte und nationaler Geschichte für eine «ausgewählte» diesseitige Allianz ausgelegt. Ihre in England herausgeforderte skeptische Legitimation – Max Weber spricht ausdrücklich vom «English Hebraism» – nutzte den Literalsinn, der Typische frei und kanonisch unabhängig bis zur willkürlichen Allegorie ausdehnte. Es fehlten normativ einengende Bindungen, deren Erweiterungen jetzt sowohl mithilfe der Väterliteratur als auch des humanistischen Einflusses die vorentworfenen Grundlagen reflektierten. Kommendes wurde eschatologisch als eine Reihe von «figurae» vorverkündigt bzw. gedeutet: Nach der Immigration war die schutzpolitisch wie liberale Typologie zum heils- wie schöpfungstheologischen Theorem der Republikgründung und im anthropologisch verstandenen Menschenbild zur «civil religion» geworden. Fortschrittsoptimistische Machbarkeits-Erwartungen hatten sich mit dem neuen Ethos der Naturwissenschaften verbunden, in der religiösen Hoffnung, es breche eine dauerhafte Blütezeit des Wissens an, in der «der Mensch mit Hilfe von Technik und Wissenschaften alles Leid überwinden werde» (Dieter Groh).

Das Christentum erfuhr seit Beginn ihrer Zeitrechnung Herausforderungen eines langfristigen Wandlungsprozesses, der in der Reformationszeit gegenüber der alten Kirche neue christliche Gestaltungsformen unter Luther, Calvin und Zwingli durchsetzte, die in der Theologie und einer «Gesellschaftstheorie» im weitesten Sinne miteinander konkurrierten: Luther ist aber «kein Millenarist» (Dieter Groh) gewesen. Die göttliche Eingebung der biblischen Texte, deren Wirkung die Protestanten als Inspiration nach der Analogie der Gnade im Wesentlichen anerkannten, schloss in der «hermeneutica sacra» des 16. Jahrhunderts alttestamentliche Typenbeweise wie die Opferung Isaaks und Einkerkung Josephs mit ein, die altkirch-

lich nicht als direkte Deutungsbeispiele für Vorausbildungen des Leidens Christi gedient hatten. Ihre Vergegenwärtigung offenbarte dem Gläubigen neue, seiner Vernunft unzugängliche Wahrheiten. Im 17. Jahrhundert wurde die von typologischen sowie kanonischen Auflagen entpflichtete puritanische Exegese auf das alttestamentliche Bibelverständnis subjektiv «richtiger» angewandt, indem sie durch eine übernatürliche «prophetische Typologie» (Ursula Brumm) auf Menschen einwirken sollte. Im demokratischen Gemeindeverständnis fungierten Typen als religiös-anthropologische Interpretationsfolien, die historiographisch und gesellschaftspolitisch die Herrschaftslegitimation in Amerika unterstützten. Der «rufende Gott» wie der auf zu besitzende Siedlungsflächen orientierende und «zeigende Gott» verwies sowohl auf Abrahams Berufung als auch auf einen Gestus, dessen genauere Ortsbezogenheit den Geistlichen unter den Siedlern in aller Freiheit einen eigenen Logos abverlangte: Die Kolonisten glaubten an ihre göttliche Erwählung und handelten getreu ihrer Bestimmung, die im Gründungsmythos ihre Erfüllung gefunden hatte. «Erfüllung» verlor die altkirchliche hermetische Geschlossenheit und wurde zur Metapher eines puritanisch unbegrenzten Fortschrittsglaubens.

Hebraist John Spencer hätte beabsichtigte «Durchdringungen» von Wissenschaft, «Heilsgeschichte» und Eschatologie aufgrund seiner akademisch kritischen Studien historisch wie philosophisch problematisiert: Indem das geschichtliche «Problem der Ritualgesetze vom Ende durch Christus zum Anfang durch Moses» aus Ägypten auf den historisch-kritischen Prüfstand gekommen wäre, hätten menschliche Erkenntnisleistungen «Ursprung und Herleitung aus der Geschichte» (Jan Assmann) legitimiert. Auf die diachronische Tradition wirkte eine Divergenz, die langsam und unaufhaltsam Wirkung zeigte, denn die synchronische Geschlossenheit wurde nach dem historisch «Großen Sprung» fortan von rationalen Tendenzen der Widersprüchlichkeit stark erschüttert. Fast gleichzeitig im Übergang vom 17. zum 18. Jahrhundert begann in England, Frankreich und Deutschland die Universalgeschichtsschreibung zwischen Kirchen- und Profangeschichte mit einer ontologischen Differenz der Gegenstände zu unterscheiden. Die sog. «Mosaische Unterscheidung», die der prophetischen Wüsten-Erfahrung von wahr und unwahr verpflichtet war, blieb allerdings davon unberührt. Doch der empirisch-rationale Historismus wurde zum geistigen Aufbruch und kennzeichnete die Anfänge des Historismus im Umkreis der «literarisch-wissenschaftlichen Kultur Westeuropas der frühen Neuzeit» (Ulrich Muhlack). Dieser Prozess zog alle Erscheinungsformen des kulturellen Lebens in den Bann.

Es ist das Verdienst Jan Assmanns, dass er John Spencer im Zeitalter von «Erneuerung und Wiedergeburt» wieder ins Rampenlicht der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit gerückt hat. «Historiker» Spencer ist zeitgenössisch ein wichtiger «Grenzgänger», ein erneuernder «Renaissance»-Pionier oder ein «Vorläufer des Historismus und der vergleichenden Religionsgeschichte» (Jan Assmann). Sein Ägyptenbild bietet über die biblische «Akkommodation» hinaus aber geistesgeschichtlich keine kommentarlose Position, weil sie den Sinn der Schrift mit seiner «erkenntnismöglichen» Wirklichkeit, der überkommenen Botschaft, spirituellen Heiligkeit und Wahrhaftigkeit als Wort Gottes nicht gelten lässt. Im Geist einer «negativen Theologie» wäre das der Tod Gottes und würde mittelbar zu einem Traditionsbruch in der total ökonomisierten «Wissensgesellschaft» führen. Auf Grund dessen unterstreicht das finale «Prinzip der normativen Inversion» stilistisch nicht nur einen «Hiatus», sondern legitimiert eine zivilreligiöse Anschauung ohne Gesetzeszwang. Assmanns Argumentation bedarf kurz der näheren Differenzierung in vier Punkten:

1. Spencer datierte im historischen Kontext den Exodus und die Mosaischen Gesetze ins 9. Jahrhundert v. Chr., wobei er methodisch erarbeitete Ergebnisse in Anschlag gebracht hätte, dass wesentliche Teilaussagen der Offenbarung wissenschaftlich nicht haltbar wären: Historische Rekonstruktion, biblische Delegitimierung und profane Entzauberung zwängen zur Korrektur bzw. zur Annahme einer «ägyptischen Ursache», denn die altisraelische Religion mit ihren Glaubenssätzen hätte Ägypten näher gestanden als den Mosaischen Gesetzen. Assmann behauptet, die ägyptische Religion würde dann nicht nur als Quellgrund derselben Wahrheit betrachtet, sondern auch als Monotheismus des Moses.

2. Spencer habe betont, dass die wirklichen Geheimnisse der Hebräer und der Ägypter im Logos [!] «einander sehr ähnlich» (Jan Assmann) gewesen wären. Moses wäre sowohl in der symbolischen Praxis Ägyptens erzogen worden als auch in der Weisheit der «hieroglyphischen Literatur». Spencer beruft sich auf den vermeintlichen Hieroglyphenkenner Horapollon und Kirchenvater Origenes, die «alle Dinge von erhabenerem Wesen» vornehmlich «mythisch» gedeutet hätten. Der englische Gelehrte habe deswegen die – zeitgenössisch hieroglyphenopportune – Annahme bevorzugt, «dass Gott den Juden eine Religion gegeben habe, die nur äußerlich fleischlich, im Inneren aber göttlich und wunderbar war, um seine Institutionen dem Geschmack und Gebrauch der Zeit zu akkommodieren, damit es nicht aussähe, als könnte es seinem Gesetz und Kult an irgend etwas fehlen, das im Namen der Weisheit überliefert worden sei».

Fraglich bleibt, ob die ägyptisch-hebräische Inkulturation wirklich Gottes Bund mit Moses erfasst, differenziert und das Innere hermeneutisch bzw. theologisch überzeugend dargestellt wird.

3. Spencer habe sich «nicht für Theologie und Mythologie» interessiert, sondern nur für die «sichtbaren und körperlichen Formen, in denen Religion sich ausdrückt und gelebt» (Jan Assmann) worden sei. Die «ästhetische Außenseite der Religion», deren liturgischen «Riten und Zeremonien» vom Protestantismus [!] «unterdrückt» worden seien, interpretiert Assmann freilich auf mehrdeutige Weise. Zum einen soll «Spencer mit anderen Gelehrten des Barock» diese Sichtweise geteilt haben, zum anderen sei sie von «Moses in Form der Ritualgesetze für die hebräische Religion» übernommen worden. Der «innere Mensch» in seiner seelischen Originalität gerät in den Hintergrund, wenn eine echte Autorität, ein göttlicher Ursprung, fehlt. Schon gar nicht handelt es sich um die Absolutsetzung eines Menschenbildes. Weder biblisch noch theologisch gibt es ein «einziges normatives, konkretes Menschenbild», was aber «nicht heißen kann, es gebe keine gemeinsame Struktur» (Karl Lehmann). Die Menschenwürde ist immer ein Stachel gegen jedes Diktat intellektueller Dienstleistung.

4. Spencers Frühdatierung der ägyptischen Religion, die selbst Isaac Newton beeindruckt hätte, wäre allerdings ein Novum, eine «Erschütterung des christlichen Weltbilds, die es zu bekämpfen galt» (Jan Assmann). Diese Forschungsthese des Ägyptologen ist brisant, «eröffnete eine ganz neue Sicht auf das alte Ägypten» und bleibt darum ein medialer Spätzünder, weil Spencer – so argumentiert Assmann – nichts anderes als der «orthodoxen Plagiattheorie sein Konzept der Assimilation» entgegengestellt habe. Spencer war ein Gelehrter des 17. Jahrhunderts, einer Krisenzeit, in der er seinen ästhetischen Bewältigungsbeitrag veröffentlichte: Bewusst reduzierte Spencer das «Ereignis der Offenbarung auf einen Prozess der Assimilation, Entlehnung, Umdeutung und Umkodifizierung» (Jan Assmann). Seine Metaphern stammten nicht nur aus dem Bereich der Medizin und Pädagogik, sondern entfalteten selbst zeitkonform-hybride «Bilder des Fortschritts» (Jan Assmann). In Spencers «polemischer Pathologie der Religion» wandelten sich «Heilung» oder «Erziehung» zu lebensstüchtigen Naturkräften, so dass eine «Krankheit», die eine «Konfrontation zwischen Ägypten und Israel» hervorgerufen habe, optimistisch-«lerntheoretisch» als «privilegierte Metapher für religiöse Andersheit» erschien. Auf diese Weise sei die «Mosaische Unterscheidung zwischen wahr und unwahr in die Unterscheidung zwischen gesund und krank übersetzt» (Jan Assmann) worden. Folglich hätten «Gesundheitsanbeter» gegen «Krankheiten» kämpfen müssen.



Eben diese «Mosaische Unterscheidung» ist in Juda oder Israel – so wieder der Einwand Gerd Lüdemanns – in der Zeit des Polyjehwismus noch nicht bekannt gewesen. Auch wenn die biblische Überlieferung seiner Auffassung nach keinen Normalzustand repräsentiere, so wäre die Botschaft ihrer Exodus-Geschichte eine Antwort auf eine existentielle Krise von Streit, Wahl, Kampf und Entscheidung.

An anderer Stelle ist Jan Assmann in seiner Wiener Rathausrede aus dem Jahr 2004 argumentativ auf Gewaltaspekte der Sprache sehr generalisierend eingegangen. Fragen nach der semantisch objektiven Erklärungsfunktion von Begriffen und ihrer interdisziplinären Belastbarkeit bleiben ungeklärt: Wissenschaftlich ist die «Sprache einer internationalen Diktatur» (Uwe Pörksen) analog einem öffentlichen «semantischen Imperialismus». Der Verzicht auf die begriffsgeschichtliche Heterogenität von Toleranz, Gewalt, Revolution, Subjektivität, Reue und Konversion oder das Unterlaufen der Dichotomien von Begriff und Metapher erschweren eine verbindlich argumentative Klarheit der Gedankenführung. Ebenso schränken fehlende Hinweise auf Metaphern-Migrationen, Transformationen, Diskontinuität und «Brüche» die methodische und hermeneutische Zuverlässigkeit des Verstehens ein. In Wahrheit gibt es keine zwangsläufige Kausalbeziehung zwischen Gewaltpotenzial und monotheistischer Religion, da sie ohnehin «kontingent» (Hans G. Kippenberg) sei. Gewalt ist kein «unumgängliches Element von Religion», sondern würde eher auf eine «Umgestaltung» (Alister McGrath) deuten. Ein besonders heftiges Beispiel ruft schlaglichtartigen Widerspruch hervor: Straffällige Vernachlässigungen der altisraelischen Gesetzesreligion würden in der «Sprache der Gewalt» bereits eine «Vorahnung von Auschwitz» enthalten. Kein undifferenzierter, ahistorischer Gewaltbegriff kann dafür über einen Zeitraum von mehreren Jahrtausenden als semantische Gedankenbrücke dienen, es sei denn, Assmann spekuliert mit einer «implantierten Erinnerung».

Moderne Begriffsfunktionen assoziieren sofort «großsprecherische» Vorstellungen, die mit der Vergangenheit nicht vereinbar sind. So werde in der biblischen Darstellung der exklusive Monotheismus als «revolutionärer Bruch» narrativ inszeniert. Selbst ein geistreiches Wortspiel verleiht der Aussage noch keine Überzeugungskraft, wie in dem Beispiel, der «eifersüchtige Gott» stelle für die Bindung mit Volk und Mensch gleichermaßen im «Eifern für Gott» ein «semantisches Paradigma» bereit: Im autonomen Zugriff wird Gott zum Allerweltsgott, weil Jan Assmann in diesem Zusammenhang wie mit Zwängen eines militärisch unausweichlichen Befehls hantiert: «Ihr sollt alle Kultstätten zerstören, an denen die Völker, deren

Besitz ihr übernimmt, ihren Göttern gedient haben: auf den hohen Bergen, auf den Hügeln und unter jedem üppigen Baum» (Dtn 12, 2).

Konkurrierende Gewalt, die in der sprachlichen Wurzel und im Kulturvergleich zwischen Ägypten, Israel und Christentum völlig ungeklärt bleibt, ist jedoch eine Frage der Macht, nicht der Wahrheit. Aus dem Grunde enthalte die Ursprungssituation der radikalen Wende, von der Menschen ein lebendiges Bewusstsein als alte Existenzform bewahrten, zum einen eine «revolutionäre Rhetorik der Konversion». Zum anderen gehöre zu dieser «lebenswendenden Entscheidung» der kulturelle «Sprung» aus dem Alten ins Neue. Liegt hier eine dialektische Entwicklungsgesetzlichkeit vor, als führe sie wissenschaftsgläubig bzw. «sprunghaft» vom Falschen zum Wahren? Dann würde diese schillernde Art von Fortschritt allerdings revolutionär auftreten und qualitative Änderungen doktrinieren.

Weiter heißt es bei Assmann, das Alte Testament sei das «Dokument einer Gesellschaft [!]», das eine in der «damaligen Zeit einzigartige kulturelle Metamorphose» überliefern und auch eine «Art kollektive Konversion» bezeugen würde. Deswegen bewahre der «neue, gesteigerte, emphatische Wahrheitsbegriff» sowohl die «Pflicht zu Erinnerung und ständigem inneren Nachvollzug» als auch die «Angst vor Rückfall und Vergessen». Gottesfurcht, die allerdings dem Dekalog vorgegeben ist, lasse nunmehr theologisch das «Heraustreten Gottes aus der Götterwelt in die Einsamkeit und Einzigkeit der Transzendenz» nachvollziehen. Dieses komme eindeutig – modern interpretiert – «in anthropologischer Perspektive in den Blick als eine neue, gesteigerte Form von Subjektivität».

Wie ist dieses authentische Subjektsein zu verstehen? Vor Gott ist es allemal solidarisch: In ähnlicher Weise würde die Sprache der Gewalt – behauptet Jan Assmann – dem politischen Druck entstammen, von dem der Monotheismus nun gerade befreien wolle. Gegen religiöse Gewaltmotive seien im Christentum «Reue und Konversion Dramen, die auf der inneren Bühne spielen und den inneren Menschen betreffen». Transzendenz und das menschliche Innere integriert Jan Assmann, ausführlich im Jahr 2003 veröffentlichten Buch «Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus» dargestellt, mit dem Bild der Herz-Metapher: Religion sei «Herzessache». Vom ägyptischen Mumienritual mit der «Einsetzung des Herzens», über die griechische Philosophie, den israelitischen Prophetismus mit dem liebenden Herzen, die augustinische Herzensraum-Wohnung Gottes, die mittelalterliche Herz-Mystik sowie über Goethes Herzmetaphorik in der «Iphigenie» und von der romantischen «Fülle des Herzens» bis in die Gegenwart könnte Jan Assmann die «longue durée»-These vom

«Beobachtergott» (Niklas Luhmann) durch normative Erwartungen und adäquate Anschlüsse im Sinne einer «konditionelle[n] Relevanz» vorherbestimmen. Dann würde Assmanns «Prinzip normativer Inversion» oder «Mnemotechnik des Vergessens» in neuer zukünftiger Beliebigkeit den «Mimetismus normativer Inversion» dynamisieren.

Verschiedene Handlungsmöglichkeiten wirkten jedoch auf viele Selektionen der Handlungsrealisation oder bestimmten neue Handlungen und Deutungen der AkteurInnen, so dass die «Herz-Sequenzialität» nicht Entstehungsbedingungen in der jeweilig historischen Zeit vernachlässigen darf. «Renaissancen» haben an die Kontingenz mehrfacher Traditionsstränge erinnert. «Augen und Ohren des Herzens», das «sehende Auge», das «Auge des Gesetzes» oder das «Auge der Revolution» sind eine «allgegenwärtige und vielfach variable Metapher für die Dichotomien von Wesen und Erscheinung, Innen und Außen, Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits, Empirie und Normativität» (Michael Stolleis). Mithilfe des systemtheoretischen Ansatzes, wie ihn Niklas Luhmann ausformuliert hat, lässt sich damit sowohl eine Universalreligion als auch eine über lange Zeiträume durchgehende «Psychohistorie» behaupten, die auf «Erleben und Handeln, Kognitionsaktivität und Willensaktivität der Menschen übergreift» (Arnold Angenendt).

Der christliche Monotheismus hat den «Inneren Menschen» zu Humanität, Toleranz und in der Haltung zur Fragwürdigkeit von Gewalt verwandeln wollen. Noch klarer verfährt Klaus Müller gegenüber Jan Assmanns Gewalt-These den Standpunkt: «Monotheismus sucht so wenig den Konflikt wie der Kosmotheismus eine naturwüchsige Friedensbewegung ist» oder «die «sekundären Religionen» *müssen* nicht aus Gründen ihres Wahrheitsanspruchs intolerant sein». Christen sollen der Welt ein verantwortliches Beispiel der Friedfertigkeit in Form einer eschatologischen Vision (1 Kor 15, 24) geben und Gewalt mit Dienstbereitschaft (Mt 20, 22) beantworten. In der älteren deutschen Rechtssprache bezeichnet der Begriff «Gewalt», der etymologisch auf idg. \*ual-dh- «stark sein, beherrschen» und lat. *valere* «stark sein, bei Kräften sein» zurückzuführen ist, positiv umfassende Bereiche von Herrschaft, Regierung, Vollmacht oder Auftrag.

Seit der «Konstantinischen Wende» wurde die Lehre des Augustinus vom Gottes- und Weltreich, ausgeformt durch zwei seelische Grundhaltungen von der Gottes- und Selbstliebe, im Christentum verbreitet. Gleichsam mit der Lehre des Papstes Gelasius von der «Zwei-Schwerter-Theorie» erfuhr das Christliche eine mitgestaltende Kraft, das den Menschen zum Auserwählten und zur Durchsetzung des göttlichen Willens legitimierte.

Das Wirken Christi in der Welt bestimmte das Denken der Gläubigen, das unter dem Einfluss verschiedener politischer, kultureller und sprachlicher Metamorphosen indes moralische Prinzipien menschlichen Zusammenlebens bzw. die Legitimierung von Kaiser- und Reichspolitik konfliktreich ordnete. Unter dem Pontifikat Innozenz III. (1198–1216) hatte die Kirche den höchsten Gipfel ihres Ansehens und ihrer Macht erreicht, aber auch den «Wendepunkt des mittelalterlichen Papsttums» (Hans Küng).

In der europäischen Gegenwart ist die Kirche diejenige Kraft, die ihre universale Mission für den christlichen Kulturtypus leistet. Gleichzeitig spricht sie vom kommunikativen Einklang der Gefühle, von einer menschheitsumfassenden Brüderlichkeitsethik, die ihre Verbundenheit findet in der Gemeinsamkeit mit dem Gott Abrahams. In diesem väterlichen «Zauber der Einheit» erweist sich das Christentum als eine typisch prophetische Religion. Das hat Auswirkungen: Ihr spezifisch christologischer Wert konfrontiert die globalisierte kalte Marktordnung mit dem Sinnprinzip brüderlich-gerechter Verteilung. Angesichts spannungsvoller globaler Entwicklungen – insbesondere innerhalb moderner christlicher Gesellschaften – ist die Welt-Praxis institutionalisierter Gemeinschaftlichkeit auf nationaler, internationaler und globaler Ebene lebenswahr. Umso mehr als zuvor stellen sich Fragen sowohl nach dem «Grundethos einer elementaren Humanität» (Hans Küng) als auch nach den Intentionen adaptiven Entzauberns. So bleibt zu klären, wessen «Interessenorientierung um den ›Tempelberg der Sterngucker‹» mit selbsterklärender Sehschärfe zuvorderst im Wertewandel gedient sein könnte? Angesprochen sind Theologen, Philosophen, Sprachwissenschaftler, Historiker, Archäologen oder Ägyptologen wie Jan Assmann, der in aller Offenheit gegenüber der Offenbarung weder «kontingenzabweisend» noch «entzauberungsresistent» argumentiert: Ihn «beflügelt» der argumentative Konstruktivismus, da er sich didaktisch auf die Historisierung als «Literaturübung» und auf die Schützenhilfe John Spencers sowie anderer englischer Gelehrter zurückzieht. In der Wissenschaft geht es um Erkenntnis und Sein, aber auch um schockierende Thesen, konstruktionsarchitektonische Denkgebäude und authentische Wirklichkeiten.

Gemessen an der kommerziellen Werbungssprache heißt es heute einschmeichelnd einerseits, wer als Einzelgänger «neue Maßstäbe» setzen will, möchte gleichsam als «wachstumsstarker Gesundheitsdienstleister» neue «langfristige Werte» schaffen. Solche säkularisierten Anbieter-Wertmesser sind andererseits übertragbar auf geisteswissenschaftliche Analysen, deren Modernität sich sowohl eignet für Themen der Modernisierung als auch

zu Fragen der «Mosaischen Unterscheidung», allerdings mit den damit zusammenhängenden Gewaltaspekten. Formulierungen des Ägyptologen Assmann sollen offenkundig seine paradigmatische Rekonstruktion zu einer möglichen ermächtigen, die Vielfalt in der Konkurrenz religiöser Wirklichkeiten signalisiert: «Spencers Historisierung des Gesetzes zerstörte die traditionellen Grenzen und Rahmen der biblischen Wahrheit und eröffnete neue Ausblicke auf die Vorgeschichte und die historische Umwelt der Bibel. Spencer hatte gezeigt, dass nicht nur die Zivilisation, sondern auch Religion und Kult ›lange vor Moses' Zeiten‹ begannen». Im Blick auf das «Vorwort» und die «Einführung» dieses Buches ist das weder neu noch überraschend. Der Zukunft schenkt Assmann in seinem Buch keine Aufmerksamkeit, denn ein «rückwärts gekehrter Prophet» (Friedrich von Schlegel) scheint widerspruchslös seinen eigenen Konstruktionsgrundsätzen zu vertrauen: Forschern, Theologen und Zukunftshistorikern wird sich ein interdisziplinärer Spielraum eröffnen, der – allerdings im Unterschied zur «Exzellenz-Matrix» – für die «gegenwärtige Lage der Menschen mit oder ohne Gott» (Willi Oelmüller) viele Meta-Optionen im globalen Konstruktionsmaßstab ermöglichen soll.

Das kontingenzbewältigende «Prinzip der normativen Inversion» ist in der Tat eine radikale Vergessenstechnik: Zerreißt der «Schleier der Erinnerung» (Johannes Fried), dann würde nicht nur die «Geburt des Monotheismus» in Jerusalem in den vorchristlichen Jahrhunderten unter dem Gegenwartsaspekt der wegrationalisierten Kontingenz total entzaubert werden. Dann wäre die Rede vom «Mimetismus normativer Inversion» der Durchbruch zu einem Irrweg: «Weit davon entfernt!» schränkten die beiden Archäologen Finkelstein und Silberman schnell ihre Aussagen ein, denn die Archäologie habe nicht die Wahrheit des biblischen Textes in allen seinen Einzelheiten bewiesen. Das ist richtig. Insbesondere die Archäologie benutzt naturwissenschaftliche Methoden, deren Zuhilfenahme ihre archäologischen Kriterien nicht verfälschen würde: «Archäometrie» fungiert «als Brücke zwischen Natur- und Geisteswissenschaften» (Gerhard Vollmer). Hinterlassene Dinglichkeit und die in Artefaktformen entwickelten Vorstellungen weisen auf symbolisierte Weltzusammenhänge, denen Gedanken eines traditionellen Kulturgutes innewohnen. Auf wieviel archaisches und instinkthaftes Denken hat sich der moderne Mensch überhaupt noch «einzurichten»?

Bereits «Grenzgänger» William Warburton, Bischof von Gloucester (1698–1779), stemmte sich gegen die Absicht, die «Mosaischen Institutionen» als «menschliche Machwerke» oder «Betrug» hinzustellen. Jan

Assmann hat seinerseits den komplizierten Denkweg Warburtons auf die Aussage zugespitzt, dass kein «Priesterbetrug» beabsichtigt gewesen sei, sondern eher die Vergewisserung einer «politischen Theologie». Fundamentale Wahrheiten seien aus den erforderlichen Gründen zu verschleiern, um eine prinzipielle «Entzauberung» zu verhindern. Kein Mensch habe den Schleier je lüften dürfen, denn das hätte den Staat zum Einsturz gebracht. In der Tat hat sich aus ideologischen Dekonstruktionen häufig ein hasserfülltes «Feindbild» verselbstständigt: Friedrich Nietzsche verfluchte in dem im Jahr 1894 erschienenen Beitrag «Der Antichrist» das Christentum. Karlheinz Deschner, der Nietzsches «ewige Anklage» zum Leitmotto seines ersten Bandes erhob, konzentrierte und reduzierte seine Vorwürfe in der «Kriminalgeschichte des Christentums» von 1986 auf «Schrecken und Scheußlichkeiten» oder gegen «Mörderpäpste» und «Lügentheologen».

Sind Geheimnisse völlig entzaubert, Logos und Mythos in ihrer Weltreferenz erforscht, dann wäre bald von einer vollendeten Kontingenzbewältigung zu sprechen. Monotheistische «Religionen» würden methodisch austauschbar und begrifflich ununterscheidbar durch «funktionale Äquivalenz» (Willi Oelmüller), so dass sie sich als selbstillusionierende und durchschaubare Teile eines epistemischen Großsystems eignen würden. In der säkularisierten, autopoietisch «reproduzierenden» Anwendbarkeit verliert der Religionsbegriff damit seine Exklusivität und nimmt eine instabile Hybridform an: Jede methodisch gemachte «Modernisierung» der «Religion» erzeugt nämlich «Sieger» und «Verlierer», metaphysische Defizite und Kompensationen in vielförmigen «Parallelgesellschaften». Insofern kann kein noch so zustimmungsfähig konstruierter, metatheoretischer Erkenntnisgewinn, der eine archäologisch wie historisch behauptete Negation der Wüstenwanderung dekretiert, die «erleuchtete» topographische Raum-Authentizität von Religion kompensieren. Altisraels narrative Assoziationen zur Wüste demonstrieren ein Anderssein, in dem sich die Erfahrungsbereiche «Tod und Zerstörung sowie Zufluchtsort und göttliche Lebenserhaltung» (Philipp Enger) entscheidend legitimiert haben. Aus dem Grunde ist gegenüber dem prinzipiell sich reproduzierenden Religionsbegriff, der nicht rekonstruierbare oder irrational-authentische Wirklichkeiten einfach «stillstellen» kann, der christliche Glaube zur «Verantwortung, zur Apologetik herausgefordert» (Johann Baptist Metz).

Israel Finkelstein und Neil A. Silberman kommen in ihrer Untersuchung «Keine Posaunen vor Jericho» schließlich zu einem ähnlichen Ergebnis: Die «Integrität der Bibel, ja, sogar ihre Historizität, hängt nicht von historischen «Beweisen» ab. Im Wesentlichen sei dieses Epos ein «literarisches Meis-

terwerk», denn es würde zeitlose Themen von Freiheit, Widerstand und sozialer Gleichheit behandeln, unter denen sich das «Volk des winzigen Königreichs Juda in den Jahrzehnten vor seiner Zerstörung sowie die noch winzigere Tempelgemeinschaft in Jerusalem in der nachexilischen Zeit» zu behaupten wusste. Schon allein deswegen drücke die Bibel das «tief verwurzelte Gefühl von gemeinsamer Herkunft, kollektiven Erfahrungen und geteiltem Schicksal aus, die jede menschliche Gesellschaft zum Überleben braucht». Aufdringliche Bibelkritik, akribisch eingeschworen auf «Irrtümer», erschallt bisweilen störend im Rhythmus der wichtigsten kirchlichen Feiertage. Aber das Negieren seelischer Wirklichkeiten kann in einem Wahrheitszirkel weder völlige Identität vortäuschen noch eine radikale Metamorphose einfordern. Das Wirkliche ist indes aus kritischer Perspektive mehr als nur die Inszenierung einer «Konstruktion», genauso wie es eine Authentizität gibt, die nicht nur eine Inszenierung von Authentizität sein kann. Viele Forscher schränken die Tragweite theorieintensiver Konstruktionspläne ein, als wollten sie statt hohnsprechender Wahrheit geradezu authentische Wirklichkeiten rehabilitieren, die forensisch gleichsam heute eine «politische Theologie» rechtfertigen würden. Fundamentaltheologisch entspräche das nach Johann Baptist Metz einer «Apologie», die «immer dem nahe ist, was neutestamentlich ›Nachfolge‹ heißt».

## «Gelobtes Land» Amerika und puritanische «Selbstbestimmung»: Typologische Variationen und Königsweg «typologische Reihe»

Gläubige Gemeinschaften wie die der puritanischen Gründerväter stellten alttestamentliche Unantastbarkeiten nicht zur Disposition, eher steigerten sie ihre «Gebundenheit an die Theokratie» (Sacvan Bercovitch): Puritanern reichte zunächst ihre Autonomisierung des theologischen Rüstzeugs für selbstständige kontingente Sprachzeichen in der «Neuen Welt». Religionsfreiheit dynamisierte Gemeindefreiheit, sie fand ihr gewaltloses Fundament in der Diesseitigkeit strikter Trennung von Staat und Kirche – eben im puritanischen Kolonialismus. Thomas M. Davis erinnert gleichwohl an die komplexen Grundlagen einer gewaltfreien «Typus-Antitypus Konstruktion» und an form- und ausdrucksproduzierende «typologische Ansätze», die in ihrer liberalisierten Legitimation über sich hinauswiesen und beständige Erneuerungseffekte als «Hypostase des «Eigentlichen»» (Ulrike Janssen) zu verlangen meinten. Ähnliches gilt für die «Bestimmung der Bezüge puritanischer Metaphorik», denn die «Mystik des Metaphorischen wurde entchristlicht, vom Paradiese abgetrennt, aus der Tradition und jeglicher Zweckbindung herausgelöst» (Karl Keller). Amerikas «Territorium» bzw. «Gelände», ein «heiliger Raum» der Worte im geistigen Sinne der Allegorese, wurde genutzt als «Sache», «Materie» oder «Ding» einer «Karte». Evangelikale Heterogenität bildet im Leben eine imaginäre wie konkrete Freiheit der Gebrauchsweisen ab, deren Zeichenrealisierung viele Perspektiven buntscheckiger Wirklichkeiten bis zu mosaikartigen Metamorphosierungen ausgerichtet hat.

Im Unterschied zu einem theologischen Unitarismus, den eine Gemeindefdisziplin auszeichnete, wurde der biblische Exodus für die Kolonisten heilsgeschichtlich zur «Vereinigung von Geschichte und Prophetie» (Sacvan Bercovitch), zum «direkten Vorbild ihrer eigenen Flucht und Urbildsgründung» (Ulrike Brunotte), zum chiliasmisch-utopischen «Jerusalem» der Endzeit im Hier und Jetzt als «gebaute Apokalypse» (Claus Bernet) und zum «Endstadium der Geschichte» (Sacvan Bercovitch), aber auch zum Impulsgeber für die Missionierung anderer Völker. Monika Neugebauer-Wölk schreibt einleitend zu Claus Bernets Studie, «wie sich die Abgrenzung zwischen Diesseits und Jenseits aufhebt und sich auch eine auf göttliches Wirken orientierte Konzeption in menschliches und weltbezogenes Handeln hineinstellen lässt». «Neu-Englands» natürliche «wilderness», ein eschatologisches Raum-



bild, bestimmte als «Wiedergängerin der biblischen Wüste» (Ulrike Brunotte) ihre politische Theologie mythenbildend sowohl zum «historischen Vorläufer als auch zum Widerpart des Erhabenen», zu einem «sozial-religiösen Selbstbild» (Ulrike Brunotte) mit antidogmatischen Selbstbezügen. Damit wurde «Wilderness» zum selbstgerechten Freiheitsmodell puritanischer Gestaltungsräume, zum Urteilsmaßstab selbstständiger Behandlung von Lehrfragen, zur «Metapher der inneren menschlichen ›Wildnis›» (Ulrike Brunotte), zum Schauplatz menschlicher Sublimation und zum Einwirken Gottes. Kurzum, Reformen und Geistliche des 18. Jahrhunderts verlagerten den «Brennpunkt der figuralen Autorität von der biblischen Geschichte auf das Amerika-Erlebnis» (Sacvan Bercovitch). Auch wenn häufig «doppelte Identitäten» zu beobachten gewesen wären, habe die «Utopie des Himmlischen Jerusalem» jedoch christokratisch «ein stark stabilisierendes Moment enthalten» (Claus Bernet/Monika Neugebauer-Wölk). Das «Reich Gottes auf Erden» zu errichten, unternahm – wie Claus Bernet darlegt – der englische Adlige William Penn (1644–1718): «Utopisches Potential ist vor allem mit der Hoffnung auf das kommende Gottesreich (die fünfte Monarchie) verknüpft, sowie mit dem transformativen Prozess der Auswanderung von einer alten in eine neue Welt und mit der Gründung der Stadt Philadelphia (Offb 1, 11)». Doch im zeitkritischen Realprozess der «Transformation» würden Utopie und Mythos nicht nur grundverschiedene Zeitmodi, Perspektiven und Erwartungen fundamentieren, sondern würden sich im Sprachgebrauch, in den Begriffspotenzialen und Herrschaftsmodellen unterscheiden, die den Lebensvollzug in alternativen Menschenbildern erhöhen würden.

Der «American way of life», ein im ungezwungenen Selbstbild rechtfertigendes Entscheiden, liberalisierte in der religiös-theologischen Naturauffassung zwischen Gründern und Nachfahren eine transatlantische Welt der unbegrenzten «Macht»-Möglichkeiten: Die «göttliche Auserwähltheit Amerikas» (Bernd Engler), das koloniale «Neuengland» oder die «Neue Welt», mythisch verbrämt als «wiedergewonnener Garten Eden» (Ulrike Brunotte), beseelten puritanische Geistliche und weltliche Führungsfiguren im 17. Jahrhundert. Sie handelten in völliger Unabhängigkeit und in aller Großzügigkeit nicht nur bei der territorial-großzügigen Grundsteinlegung ihrer Gemeinden, sondern griffen selbstbezogen ebenso auf die Vielfalt typologischer Sichtweisen und figuraler Deutungsverfahren zurück. Denkweisen in der jüdischen Theologie, in der griechischen und lateinischen Antike, in der exegetischen Tradition der Kirchenväter und unter den Vorläufern der Reformation boten Impulse für einen weit ausgreifenden hermeneutischen Variantenreichtum.

Die Schrecken der Atlantiküberfahrt, die traumatischen Ängste der puritanischen Schiffsgemeinschaft und die Emigration nach Amerika vollzogen sich als Glaubensprüfung im «Handlungsraum Gottes» (Ulrike Brunotte) oder wurden heilsgeschichtlich verglichen mit dem Exodus der Israeliten aus Ägypten in die Wüste und dann ins «Gelobte Land». Gleichwohl gehörte zu ihrer Vorsehungsgläubigkeit und ihrem presbyterialen Sendungsbewusstsein eine wirkmächtige persönliche Erinnerung, als sei gerade ihnen von Gott eine gehorsame Aufgabe zuteil geworden, die einst den alttestamentlich-einzigartigen «Gründervätern» wie Moses, Abraham, David oder Nehemia übertragen worden war. Schrift, Selbstbeobachtung und realkoloniale Freiheiten der amerikanischen Puritaner erschienen somit nicht nur «scheinbar als prophetische Präfigurationen» (Bernd Engler), sondern ihr bürgerlich realistischer Prophetismus wollte anscheinend die Erfüllung eines «Neuen Jerusalem» wie ein Gnadengeschenk instrumentalisieren.

Gouverneur John Winthrops «heilsgeschichtlich» stilisierte Bostoner «city upon a hill» intensivierte Hoffnungen der Puritaner, überzeugt im Geist und Glauben einer biblischen Prophetie zu handeln, die allen Mühseligen und Beladenen den Weg ins Helle wies: Millenaristischer Optimismus, Postulate der Gerechtigkeit und rationale Kontrolle bildeten beziehungsorientierte Voraussetzungen des Bewährungshandelns, das sich wandelte und erweiterte vom «New England Way» zum «American Way» mit der Euphorie in den «Great Awakenings» des 18. und 19. Jahrhunderts: Lebensführung, Berufsarbeit und Kapitalismus in den norditalienischen Städten des 15. Jahrhunderts hatten bereits ein religiöses Selbstverständnis widergespiegelt, das im amerikanischen Puritanismus überboten wurde. In ihm verdichteten sich Entwicklungskräfte, die als «Geburtshelfer der modernen Welt» zu verstehen sind.

Mit den Topoi «Nation des menschlichen Fortschritts», Auserwähltheit zur «heiligen Mission» in der Welt, wahrer Amerikaner als «White Anglo-Saxon Protestant» oder «Pionier der neuen Grenze» haben sich Amerikaner bis in den säkularisierten Globalisierungsprozess des 20. und 21. Jahrhunderts hinein eine fortschrittsgläubige Sendungsbereitschaft, einen «Frontier-Geist», eine vagierende Religiosität, Experimentierfreude und reaktive Strategien des demokratisch-freiheitlichen Weltenretters bewahrt. Sie haben dem «Mythos Amerika» mit der «unendlichen Aufwärtsentwicklung» – wie schon 1848 der Bostoner Senator Charles Sumner die Zukunft des Landes interpretiert hat – immer scheinbar Unmögliches abgerungen. Bürgerrechtler und Baptistenpfarrer Martin Luther King (1929–1968) hatte in seiner Rede «I have a dream» vom 28. August 1963

die Aufhebung der Rassendiskriminierung und die Gleichberechtigung gefordert. Einige Jahre später, am 3. April 1968 und einen Tag vor seiner Ermordung in Memphis, sprach er zuversichtlich in seiner berühmten Rede «I have been to the Mountaintop», dass er das «Gelobte Land» («Promised Land») gesehen habe. Kings Programm der gewaltlosen Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse hat auf die politische Kultur in den USA und in den Staaten der Welt nachgewirkt. Dadurch konnte den amerikanischen Wirtschaftsliberalen ein sog. «Dritter Weg» abgetrotzt werden, der den Menschen auch im Wandel das Gefühl vermittelt, dass sie nicht vergessen und mit neuen Wohlfahrtsgesetzen wie dem «Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act» von 1996 auf dem Weg mitgenommen werden.

Sicherlich hat Bernd Engler die Kontinuität sowohl einer «religiösen Typologie im amerikanischen Denken» als auch im «langen Mittelalter» des 17. Jahrhunderts richtig eingeschätzt, da über dreihundert Jahre danach die historisch aufarbeitende Theologisierung kontinuierlich von einer Typologie der Sozialfunktion ausgegangen ist. Sie hat im 20. Jahrhundert nach einem vorübergehenden «Collapse» als Schwund kultureller Tradition wiederum die politische Basis geliefert, um Verteilungsaufgaben im puritanischen Geist einer Brüderlichkeitsethik zu übernehmen. Mit dem «Revival of American Community» (Robert D. Putnam) herrscht Zuversicht, denn religiöse Leute seien «ungewöhnlich aktive Sozialkapitalisten». Im Blick auf die «Globalisierung der Märkte» folgert Hans G. Kippenberg: Lokale Religionsgemeinden realisieren Handlungsmaximen einer leistungsfähigen Gemeindereligiosität im Rahmen staatlicher Wohlfahrtsprogramme. Daraus erwüchse nicht nur ein «Machtzuwachs religiöser Gemeinden», sondern alle «abrahamitischen Religionen» würden in Tätigkeitsfeldern operieren, die der «gegenwärtigen Gesellschaft entstammen» würden.

Puritanischer Prophetismus, sozusagen eine laienethisch nutzbare Wortprophetie, nährte durchaus ein profanes Wunschdenken, diente der kolonialen Rechtfertigung und lieferte einen spirituell stilisierten Weltablauf, den nicht ein typologischer Vorgang, sondern viele heilsgeschichtliche Konstruktionen beglaubigen sollten. Im Mutterland England beharrten Geistliche der Anglikanischen Kirche jedoch darauf, dass in Amerika Gottes endzeitliche Feinde wie «Gog», «Magog» und «Satan» ihr Reich errichtet hätten. Deswegen könnten die Emigranten keine Erlösung durch den Gottmenschen Jesus Christus erwarten, der sie aus dem durch Sünden verursachten Zustand der Ungerechtigkeit und Knechtschaft unter Satan befreien würde. Widerspruch gegen endzeitliche Vorstellungen und

die wirklichkeitsnahe Akzeptanz typologischer Verfahren erhoben im 17. Jahrhundert neuenglische puritanische Geistliche wie Thomas Shepard und Samuel Mather. Sie kritisierten gegenüber Zeitgenossen eine real vordeutende Spiritualisierung, die dem einzig wie absolut in Christus erfüllten «typus destinatus» entwertete. Auf diese Weise hätten amerikanische Calvinisten das Alte Testament «typologisch auf ihr eigenes Schicksal» (Ursula Brumm) bezogen, so dass sich der «typus destinatus» bereitwillig zur personalen Beliebigkeit eines gegenwärtig erforderlichen «typus fictus» bzw. «typus arbitriarius» entgrenzte oder auf zu erwartende irdische Geschehnisse anwenden ließ. Eine erschreckende unaufhaltsame Begriffsverwirrung hat sich seitdem bemerkbar gemacht.

Bernd Engler argumentiert sowohl im Blick auf die mit antiken Sinnbezügen mythisch verbrämte als auch neuenglisch verstetigte «translatio imperii bzw. religionis», die an die theologisch-politische Grundlegung der karolingischen Reichsidee durch Pippin und Stephan II. anknüpfen sollte. Wirkungsgeschichtliche Wendepunkte in Kontinentaleuropa über England nach Amerika ermöglichten determinierte Akzentsetzungen, Affinitäten, Kontinuitäten wie Diskontinuitäten oder die «Prozessualität» einer vorwärtsdrängenden Dynamik, die für puritanische «Modernisierer» erst eine wahre Kontinuität bzw. wahre Reformation zu schaffen vermochte. Das wirft ebenso die Frage nach dem eigentlichen Kontinuum in der Kirchengeschichte auf, ihren Bedingungen der Erneuerung und ihrer verantwortlichen Neugestaltung von Kirche und Welt. Religiöse Ausdrucksformen beurteilt Engler mithilfe einer selbstgeschaffenen Begrifflichkeit, die den Terminus «Typologie» noch stärker säkularisiert, substanzloser macht und samt methodischer Unschärfe auch leicht proteische Funktionen wahrnehmen lässt, indem er ihn als kennzeichnendes Attribut zu «Schema», «Logik», «Deutungsstrukturen», «Selbststilisierung» oder «Relation» verwendet. Zur Hybridbildung mit rätselhaften Bedeutungsebenen gehören «typologisierende Vergleiche» bzw. «typologisierende Analogiebildungen». So habe Cotton Mather (1663–1728), der «typologische und millennialistische Deutungsverfahren» nicht vermischen wollte, dem «puritanischen Exodus» keine typologische Präfiguration unterlegt, jedoch millennialistisch verstanden als prophetische Abfolge von «Magnalia Christi Americana», die ein vorherbestimmtes «Neues Jerusalem» als Erlösung am «Jüngsten Tag» verhießen. Der theologische Fortschrittsglaube vergewisserte sich in der «Biblia Americana» (Reiner Smolinski/Jan Stievermann), dem ersten amerikanischen Bibelkommentar, durch eine apokalyptisch-chiliastische Grundstruktur von herrlichen

Endzeitvorstellungen und Christi-Königreich-Prognosen als puritanisch selbstständiger Weg in die Moderne.

Nach dem Urteil zeitgenössischer Kritiker hatte Cotton Mather aber die «traditionelle Typologie» verwässert, verallgemeinert, veräußerlicht, undifferenziert oder typus-diffus nachvollzogen. Diagnostisch wenig überzeugend will Engler «Mathers zunächst orthodoxes Typologiekonzept» in seinen besonders zweckbestimmten Funktionen rehabilitieren. Er stellt den typologischen Verfahrenstechniker Cotton Mather als «Anhänger einer konservativen Linie» dar, der «sehr präzise zwischen biblischer Typologie und anderen Vorausdeutungs- und Verweisungsverfahren» unterschieden habe. Engler, der Mathers Begriffsrelativismus selbst kategorial noch überbietet, bedauert jedoch eine «inflationäre Ausweitung des Systems typologischer Analogiebildungen», denn die «individuelle Identität» sei der «kommunalen Identität» untergeordnet worden. Für die zukünftig amerikanische Wiederherstellung des verlorenen Paradieses erschien allerdings die puritanisch geprägte «bundestheologische» Gemeinschaft von kultisch Gleichgesinnten im «covenant of grace» äußerst wichtig. «Identität» war bei Thomas von Aquin noch als «identitas totius» ein Instrument der Gnade und bezog sich auf die Bitten der Heiligen, indem sie für die Erdenpilger erflehten, was allein Gott wollte. Dagegen «verrechnet» Engler die «puritanische Identitätskonstruktion» nach seiner selektiven wie fremdprofessionellen Verteilerperspektive: «Erst die Summe der Taten Christi durch seine unzähligen, aber auch beliebig austauschbaren irdisch-menschlichen Instrumente definierte Neuenglands Rolle in der Heilsgeschichte». Christus, der Antitypus, wurde zum «sagenhaften Observatorium», das amerikanische Pfarrer zu Verbindungen mit Bibelstellen nutzten – im puritanischen Bewusstsein als «der Prüfstein/der Fokus/das Ende vorangegangener Zeit» (Karl Keller).

Dass der Mensch als ein folgsames «Medium der Vorsehung» oder das Individuum als ein defizitäres «Konglomerat von prototypischen Charaktereigenschaften» (Bernd Engler) gedacht war, setzte im Puritanismus geradezu eine innere Bereitschaft der «Individualisierung» voraus. Die «puritanische Oligarchie» (Ulrike Brunotte) verpflichtete im 17. Jahrhundert dazu, in der Hierarchie einer «perfect society» von der Freiheit des Willens geringer zu denken. Das schlug sich in drei Aspekten nieder: Erstens verpflichtete eine voluntaristische Vervollkommenung zur tätigen Gewissenserforschung und zu religiöser Gemeinschaft, die dann zur heilsgeschichtlichen Auserwähltheitsrolle aufwertete. Zweitens wurde das Leben in individuell-biographischer Strenge und gemeindlicher Normativität seit

dem 18. Jahrhundert in der Weise verweltlicht, dass sich diese Kräfte in der beruflichen wie demokratisch-freiheitlichen Anstrengung aller säkularen Willenskräfte ausprägten: Überlegenheit und Erfolg im Diesseits galten als ein gnadenreiches Zeichen, ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen. Drittens legitimierte die innere Wechselbeziehung von profanem Beruf und göttlicher Berufung – so die berühmte These von Max Weber und Ernst Troeltsch – nicht nur die kapitalistische Wirtschaftsgesinnung und die innerweltlichen Erwartungen, sondern auch die innere Selbstbestimmung als Existenz des Kaufmanns und Unternehmers.

Dem ersten Gouverneur der «Massachusetts Bay Colony», John Winthrop, sei von Cotton Mather stets mit attributiven Epitheta wie «Nehemias Americanus» oder «New English Nehemiah», der die öffentlichen Angelegenheiten eines «American Jerusalem» leisten sollte, sozusagen eine vorlaufende Gesinnungs-Gegenwart in der amerikanischen Geschichte durch Vergottung zuteil geworden. In seiner «typologischen Entsprechung» habe Cotton Mather immerhin «jede Gleichsetzung von historischer Person und biblischer Figur» vermieden, so dass Winthrop – bei aller wünschenswerten Vergleichbarkeit – gar nicht in seinem Prototyp aufgehen konnte. Entscheidend war eine vorgegebene «Konstruktions-Individualität», die allein sein gewolltes welt- und heilsgeschichtliches «System von Parallelen und Analogien» (Ursula Brumm) als «Nehemias Americanus» oder als «neuer Moses» bedingte: Fremdprofessionelles Einwirken konnte sich mitnichten zu einer Persönlichkeit entfalten. Allein die beabsichtigte puritanische Vorbild-Stilisierung «definierte» eine gesellschaftliche Leitfunktion als vage «Erfüllung personaler Typen» oder verordnete für sogenannte «Famous Devines» eine modifizierte «Typenbestimmung aus geistlich-kollegialer Höflichkeit» (Ursula Brumm).

Engler verteidigt Mather, der für den geschichtlichen Gebrauch eine «Mischung der Vergleichskategorien Vorbild, Präfiguration und Ähnlichkeit» (Ursula Brumm) begrifflich entwickelt habe. Die «Mischung» würde als «typologisches So-tun-als-Ob» zu verstehen sein. Selbst das gebe Mathers Kritikern kein Recht, seine vage veräußerlichte Methode der Selbstorganisation zu kritisieren. Mathers Verzicht auf das «Innen», seine negative Theologie und seine autobiographische Relativität dynamisierten zweifellos zweckrational subjektive, jedoch autonom anmaßende Religionsmöglichkeiten: «Verfahren des Evozierens bzw. bloßen Anzitierens typologischer Schemata» reichen beispielsweise bei «besonders vier verehrungswürdigen Kirchenführern der ersten Generation» wie John Cotton, John Norton, John Wilson und John Davenport aus. Sie bringen eine vorgetäuschte innergeschichtliche

Naheschatologie, beispielsweise eine millennialistische Prophetie, mit ihrer «partiellen Exemplarität» in einen direkten Zusammenhang zur «absoluten Exemplarität Christi». John Cotton zeichnete beispielsweise auch «neben der Moses-Parallele die zu Melanchthon» (Ursula Brumm) aus. Die der Freiheit verpflichtete heterogene «Glaubensgesellschaft» beschleunigte aus sich selbst heraus einen Kreationismus der «Entzauberung». Zeithaltige, konkrete selbstinszenierte Mythisierungen beherrschen auf den ersten Blick das amerikanische Säkularisierungstheater: Keine «Laterna magica» vermag die «eigentliche religiöse Verweisungsdimension auf das Erlösungswerk Christ hin» (Bernd Engler) sprachlich zu erhellen, so dass kritische Kommentare angemessen sind. Bleiben nur impersonale, formal-fremdprofessionelle oder im wahrsten Sinne des Wortes allein deiktisch-mythische Wirklichkeitsbezüge übrig?

Die Mobilität der Sprache beherrscht die «metaphorische Kolonisation» und «entstellt das Leben zum Labor» metaphorologisch: «Wir sind die Opfer eines totalitären Monismus der Naturwissenschaften bzw. ihrer Transformatoren» (Uwe Pörksen). Osteuropahistoriker Gottfried Schramm, der sich selbst als bekennender Christ zu erkennen gibt, bevorzugt in seinem schon erwähnten Buch methodisch eine Begrifflichkeit der «Mobilmachung» (Uwe Pörksen), die sich für verschiedene «Weggabelungen» jeweils analog oder gleichgeschaltet gebrauchen lässt. Davon trennt er ausdrücklich sein persönliches Glaubensverständnis, so dass er wissenschaftlich-disponibel gegenüber anthropologischen Wesensdefinitionen seine «durchgehende Geschichte» bevorzugt, die sich mithilfe «konstruktiven Zusammenwirkens» von Zentralbegriffen zu Serienbildungen geschickt ausfächern lässt. Schramms Menschenbild erlaubt im Verhältnis zur Einmaligkeit einer historischen Wirklichkeit eine allgemeine, formbare Aussage, die sowohl erkenntnisfördernd als auch global friedfertig-dienstbar ist: Gott scheint in Fragen nach der personalen Würde dennoch nicht aus dem Spiel zu sein wie er nachträglich im Jahr 2006 ausdrücklich unterstreicht. Jede Weggascheide stehe – «um mit Ranke zu sprechen – unmittelbar zu Gott.» Um wohl Missverständnissen in eigener Sache direkt entgegenzuwirken, hat er noch einmal im Nachhinein eine plakative «Verstehenshilfe» zu seinen «fünf Weggascheiden mit ähnlichen Grundmustern» vorgelegt: «Ein Autor rafft und reflektiert sein jüngstes Buch». Seine apologetischen Argumentationslinien gehen von einer neuen typologisch-begrifflichen «Gleichschaltung» aus. Sie verschärft auf der Folie des bereits analysierten Problemzusammenhangs einen provokativen Effekt, der nun dem Leser einen «geswitchten» Kitzel verschaffen kann, kritisch und sachbewusst eigene Möglichkeiten des Beurteilens in den Blick zu nehmen:



Theoretische «Rahmenrichtlinien» in der Forschungsliteratur «übersetzen» Konstruktionssprachen wechselnder Theoriemoden.

Nach einer «Vorausschau» Schramms sind die «Umbrüche» nun naturalistische, materialistische oder additive «Glieder einer Kette», für die sich «Klammern zwischen den «Kettengliedern» finden würden. Formale Sprachverarmung überwiegt, weil im Spekulativen das Innere fehlt: Seine «Brücken» zwischen «weit auseinanderliegenden Situationen» erscheinen erstens wie «Systemkombinationen», die nach seiner Meinung «am gewagtesten» auf den Leser wirken. Ihre hypothetische Überbrückung würde den Pharaon Echnaton im 14. Jahrhundert mit dem Israeliten Moses im 13. Jahrhundert in Verbindung bringen. «Glatter und einleuchtender» seien «Glaubensflüchtlinge», die «Reste des entthronten Glaubens» bewahrt und den «Atonkult in sicheres Vorgelände» gerettet hätten. «Weniger gewagt als die Verknüpfung von Mose mit Echnaton» sei die «zweite, christliche Wegscheide zur ersten». In dieser pauschalen Hypothese lautet seine Annahme, die «Reformansätze von Mose und Jesus hingen über 1300 Jahre hinweg eng zusammen». Jesus habe «mit sicherem Instinkt die Religion von Überlagerungen befreien und auf ihr Eigentliches zurückführen wollen, wie das für alle späteren Glieder in unserer Reihe [!] typisch sein wird». Das «mosaische Gesetz an einigen wichtigen Punkten aus den Angeln gehoben» zu haben, sei aus christlicher Sicht dann ein zwingender Grund gewesen, die ausschließende Strenge der Gesetzestreue nicht gegenüber Heiden anwenden zu müssen. Dadurch hätten die Christen ein «völlig neues Verhältnis zu den Heiden» gewonnen, das ihnen den Weg zur Mission geebnet habe.

Schramms ahistorisch und normatives Paradoxon, nämlich das ungeklärte «Eigentliche» der «Glieder in unserer Reihe», autorisiert ein additives Gestaltungsprinzip, dessen «Additionsregel» nur einem «Naturgesetz» (Christoph Möllers) ähnlich sein dürfte. Ohne ideologische Trennung des im Einzelnen normativ Konditionierten, die Schramms «typologische Reihe» (idg. «\*rei-»: «ritzen», «reißen», «schneiden»; griech. «ereikein»: «zerreißen», «zerbrechen»; lat. «rima»: «Ritze»; ahd. «rihan»: «auf einen Faden ziehen», «aufspießen», «durchbohend stechen»; «rīga»: «Linie»; mhd. «rihen», «rihe»: «ingeritzte Linie», «Reihe», «schmalen Gang», «Rille», «Rinne») – wie eine «Reihe von Gleichartigem» [!] (Werner Stegmaier) – im Naturzustand qualifiziert, berücksichtigt sie weder das national Differenzierte noch das emanzipatorisch Legitimierte, weil die «dingliche» Sprachregelung den Zusammenhang «entsichert» (Uwe Pörksen) hat.

Für Schramm ist die «Verklammerung der unterschiedlichen Wegscheidungen» zwischen Luther und Paulus eindeutig. Derum stehe dem protestan-



tischen Selbstverständnis bis heute das «abweichende Selbstverständnis der Katholiken» aporetisch entgegen. Schramm betont wiederum seine Verzweigtechnik: «Die *Gabelung* von Wegen, nicht aber die *Überwindung* eines *Herkommens*, ist das Grundmuster meiner Reihe». Problematisch sei die Verknüpfung mit der «Amerikanischen Revolution», ähnlich der Moses-Reform. «Luthers geistige Revolution» habe nicht von vornherein etwas mit dem «weltlichen Typus einer repräsentativen Demokratie» zu tun, wenngleich ein Zusammenhang bestehen könne, da weltliche Landesherren den Status von «Notbischöfen» eingenommen hätten. Dass jedem Christen «eigene Gewissen» sei in den «protestantischen Staatskirchen» gleichsam auf der Strecke geblieben. Die puritanische Tradition habe aber dieses Prinzip in Amerika zu einem «Reform-England» geführt, das allmählich in politischen Dingen nicht mehr den Rang «einer einzig wahren Meinung» beanspruchen könne.

Schramm betont angesichts der Trennung zwischen Staat und Kirche einerseits und der Offenheit für Religionsfreiheit, Gemeindeorganisation und Theologie andererseits das weltliche Staatsziel «Freiheit» und «subjektives Recht» in der Erschließung gleichen Rechts. Ohne Rücksicht auf die kulturelle Gemengelage bekommt seine beobachtete religionsgeographische Gesamtwirklichkeit den pauschalen Stempel der Homogenität, obwohl für sie ein Prozess-Indikator der Metamorphosierung, Materialisierung, Homogenisierung oder Analogisierung angemessener wäre. Die Entzauberung nötigt zum entproblematisierten Handlungsbedarf, denn «Die amerikanische Gesellschaft blieb – bis heute! – christlich geprägt.» Gleichzeitig werden Einschränkungen begründet, denn die Gleichstellung und das Wahlrecht bekamen die Frauen und Schwarzen erst im 20. Jahrhundert: Relevante Normen funktionieren nicht wie Berechnungen, wäre das der Fall, dann wären politische und rechtliche Phänomene vielmehr «soziale Algorithmen» (Christoph Möllers).

Unerbittliche Waffenüberlegenheit und gegen alte Kulturen gerichtete brutale Vorgehensweisen hatten im «spanischen Indien» eine «Hölle auf Erden» (Karl Brandi) geschaffen. Chronist Francisco López de Gómara, der Sekretär des spanischen Konquistadors Hernán Cortés, wollte 1522 beim Kaiser Karl V. Begehrlichkeiten nach «unheimlichen Bedingungen» (Karl Brandi) wecken: «Das größte Ereignis seit Erschaffung der Welt, von der Inkarnation und dem Tode dessen, der sie schuf, abgesehen, ist die Entdeckung Amerikas» (Eberhard Schmitt). Zu seiner siegestrunkenen Zuversicht passten weder sog. Transformationsüberlegungen noch ein kulturvereinheitlichendes Sinndeutungsmuster, das differenzierte Formen

des amerikanischen Evangelikanismus in außerordentlicher Heterogenität hätte ankündigen können.

Schramms Anbahnen einer Wegscheide um 1840 verknüpft Auswirkungen der amerikanischen Entwicklung mit europäischen Vorgängen, die das Ideal der Demokratie in Europa nach amerikanischem Muster ins Soziale ausweiten sollten. Was Deutschlands «Sozialdemokratische Partei» vorformuliert hatte, wurde als «wertvolles Erbe» ergänzt und vervollkommen: Russlands revolutionäre Bewegung habe aus den «Wegscheiden» das «Programm einer Erneuerung und Reinigung des Überkommenen» eliminiert und stattdessen «einen Rausch des Kahlschlages» verursacht. Dieser «entfesselte Radikalismus», der ideologisch der deutschen Sozialdemokratie fremd gewesen wäre, habe eine fortschrittlich-atheistische «Frontstellung gegen jede Religion» verhärtet und sein «verdientes Debakel» im Jahre 1991 gefunden. Wer will das Kalkül planenden Denkens unwidersprochen gelten lassen?

Die von Schramm bevorzugte linientreue «Reihe» hat sich nach seinen Angaben sukzessive «aus dem Monotheismus» herausentwickelt. Mehr diffus als eindringlich verweist er deswegen auf gegenwärtige Streitgegner, weil sie nicht «ihren altüberkommenen Anspruch auf die alleinige Wahrheit abschwören, um sich im Geiste einer milden, aufgeklärten Verträglichkeit mit Andersgläubigen zu einigen. Wir sollten nicht um des lieben Friedens willen unser Eigenstes unter den Scheffel stellen». Abschließend unterstreicht Schramm noch einmal sein methodisch «einheitliches Grundmuster», das vorwiegend – was erstaunlich erscheint – durch die «Tradition sanktionierte Wege» abgebildet hätte: Für die «fünf neuen Überzeugungsgemeinschaften» wären in der Prägephase nunmehr keine «äußeren Klammern» entscheidend gewesen, «sondern die gemeinsame Grundüberzeugung». Mit Ausnahme der russischen «Trägergruppe» hätten sich alle um «normative Wortlaute bemüht». Ein Resonanzverstärker hämmert es allen Lesern ordentlich ins Gewissen: An «allen unseren Wegscheiden wurde – christlich gesprochen – eine frohe Botschaft für alle verkündet». Seit Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich in Russland die Orthodoxie ideologisiert und zwar in der programmatischen Grundlage der Einheit von Orthodoxie (russ. «pravoslavie»), Autokratie (russ. «samoderžavie») und volksverbundenem Patriotismus (russ. «narodnost»), wie sie der im Übrigen sehr kultivierte Altphilologe und russische Bildungsminister, Graf Sergej Semonovič Uvárov (geb. 1786, 1834–1849, gest. 1855), 1843 in einem Bericht an Zar Nikolaj I. (1825–1855) formuliert hatte. Diese

Theorie der «Drei Säulen» prägte die folgenden Jahrzehnte der russischen Politik, in der Intellektuelle (russ. «raznočinec») zu typischen und wichtigen Figuren im russischen Geistesleben aufstiegen. Das ist besonders bemerkenswert, weil sie aus den nichtadligen Volkschichten kamen.

Nachhaltig handelt es sich um «auffällige Gemeinsamkeiten im Verlauf der Ablösung»: Konditioniert Schramms revisionsbereiter Paradigmenwechsel gegenüber dem wissenschaftlichen Fortschrittsglauben eine anthropologische Widerstandsbereitschaft, die auf normativen Fundamenten des Gemeinsamen im Unterschied zum Bedeutungswandel des menschlich Unveränderbaren beruht? Es scheint, dass sich traditionell gelehrte Positionen im Modernitätsdiskurs gegenüber einer bedrückenden handlungstheoretischen «Identitätssuche» vehementer widersetzen müsst. Fehlentwicklungen von Schillers bedauernswertem Typus des «Brotgelehrten» könnten in der Forschungslandschaft einen hochschulpolitischen Generationenkonflikt exekutieren. Zwangsläufigkeiten will Schramm nicht das Wort reden, sondern im Gegenteil dazu motivieren, «Offengebliebenes» zu artikulieren. Schramms perspektivenreicher «Typus der Aufbrüche» im 2004 erschienenen Buch sortiert die geschichtliche Zusammengehörigkeit auf dem vorchristlichen «Neuerungsansatz» einer historisch-anthropologischen Basis von «zehn Gemeinsamkeiten», zu denen der Zentralbegriff «Reform» gehört, aus dem sich eine Typologie von Erneuerungen ableiten ließe. Die anthropologische Assoziation zu Innovation impliziert bei Schramm Großzügigkeit, keine alte Strenge, aber «missionarische» Ausschließlichkeit mit der Fähigkeit zur Toleranz. Sein Grundverzicht auf eine christozentrische Typologie und auf einen vorneuzeitlichen Wahrheitsbegriff erleichtert damit den «Transformations»-Entschluss zu einer säkularen Innovationswende, die eine modernitätstaugliche Begrifflichkeit und Methodenfreiheit angemessen berücksichtigt: Die mittelalterliche Opposition von «moderni» und «antiqui» akzentuierte sich neu in den «wahren Alten», weil die «Modernen» älter waren als die Alten, die «antiqui». Deswegen war die Erfahrung der Menschen fortan stärker der «innovativen» Gegenwart und Zukunft verpflichtet. Darauf hatte bereits Charles Perrault (1628–1703), ein Verfechter der «Moderne», in seiner Schrift «Parallèle des anciens et des modernes en ce qui regarde les arts et les sciences» (1688/97) hingewiesen. Insofern ist Schramms eigenverantwortliche Kulturanthropologie selbst eine als «Reform» getarnte «Transformation» oder grenzüberschreitende Wahrnehmungs-«Innovation». Das ihr einst Unsichtbare wird in der sukzessiven Kontingenzbewältigung noch andeutungsweise sichtbar, ist mithin – nur bei genauester Gedächtniskritik – vielleicht in der indi-

viduellen Plastifizierung gemeinsamer Erinnerungen und Erfahrungen zu erahnen.

Schon früh hatte Papst Stephan I. (254–257) die Sonderstellung des römischen Bischofs im Episkopalsystem unterstrichen und das Traditionsprinzip im Unterschied zur «Innovation» hervorgehoben. Seit Augustinus begann eine enge typologische Beziehung zwischen Reform und «Innovation» zu entstehen, die im Mittelalter das Spannungsverhältnis zwischen Reich und Kirche betraf. Danach müsse der Einzelne unablässig eine «Erneuerung» bzw. «Wiederbelebung» des Geistes suchen, denn der sichtbaren Welt bleibe die Reform, der unsichtbaren die «Innovation». Eine spezifische Gedächtnisschulung wird immer das religiöse Dogma oder den eigenen «Wahrheitsgehalt» bekräftigen, nicht hingegen ihre historische Ungenauigkeit. Stabilisierendes Gedächtnis und institutionelle Reform, Erinnerungsträger und Erneuerung des Geistes sind in diesem Fall nicht voneinander zu trennen. Bei nachweisbaren Irritationen des Erinnerns fordert der Historiker Johannes Fried zuverlässige Prüfverfahren für historische Quellen. Angesichts ihrer Glaubwürdigkeit trennt er zwischen «primären und sekundären Verformungsfaktoren». Sekundäre beruhen auf komplexen Vernetzungen und auf Fehlleistungen, die auf Operationsweisen des Hirns zurückzuführen seien: Danach würden individuelle wie kollektive Gedächtnisleistungen in dinglicher Hinsicht «formale Typen der Verformung» hervorbringen. Angesichts dieser dinglichen Modulationsbereitschaft, die «eigentümliche Dynamisierungseffekte» zeitigt habe, fordert Fried zur systematischen Unterscheidung eine «Typologie der Gedächtnismodulation». Im erinnerungsrelevanten Sinn wird heute eine interdisziplinäre Gelehrtenstrenge den materialisierten Erinnerungsprozess der Konstruktionen reaktiv begleiten müssen, denn – wie Johannes Fried betont – «das Gedächtnis frönt unablässig aufwendigen Selektionsorgien».

Schramms charismatische Gestalten sind vernetzte «Grundleger dreier Orientierungssysteme»: Im «Christentum» löste «Bahnbrecher» Luther die Reformation aus. Das «Reform-Christentum» habe sowohl eine «Bresche in das Gefüge der katholischen Kirche» als auch eine «Brücke zum Amerika des 18. Jahrhunderts», dem «Reform-England», geschlagen. Osteuropahistoriker Schramm, der interdisziplinär dem Anglisten Herbert Schöffler die «Fruchtbarkeit seines bahnbrechenden Gedankens» verdankt, sieht in den neuen «Lebensordnungen», die nach 1776 in Amerika und 1789 in Frankreich entstanden waren, einen «Gegensatz zu der Mutterkultur». Die revolutionär sich entwickelnde Tochterkultur sei jedoch das «Muster einer Erneuerung und Vervollkommnung». Dieses überträgt Schramm, der vor-

behaltlich «grundlegende Besonderheiten» für Russland veranschlagt hat, mit typusverwandtem Pioniergeist auf das eigene Fachgebiet, «denn auch das Russland von 1860 bis 1880 gehört in die gleiche typologische Reihe [!]. Vergleichen schafft methodisch mehr Nähe zum Wandel, hebt die Isolierung des Einzelnen im sog. «Ganzen» auf und lässt das ethnologisch Fremde und das dinglich Unterschiedliche im verflachten «Wende»-Perspektivismus schärfer hervortreten. Aber worin liegt nun das Transkulturelle eines «Königswegs», einer in interdisziplinärer «Cluster»-Form nach vorn gerichteten «typologischen Reihe»? Wenn in der filigranen «Richtungsvielfalt» immer mehr der selektierende Relativismus übermächtig wird, dann muss die «anthropologische Konstante», die eingebunden ist in die «Neuroarchitektur der ganzen Menschheit» (Johannes Fried), das entscheidende Korrektiv sein. «Wahrnehmende, sinnstiftende Erinnerung» (Johannes Fried) berücksichtigt hierbei sowohl die Gedächtnismomente Deutung und Prägung als auch seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts die sprachliche Wertung und Gewichtung nach dem «linguistic turn». Dessen Methodenpluralismus ist im gleichgeschalteten Konstruktionsvorgang «in turn», also im Turnus gleichsam «der Reihe nach», und müsste selbst einem vertrauten Sinn-Typus der anthropologischen Erscheinungen verpflichtet sein.

Theologie und Liturgie, die ein seit dem 16. Jahrhundert üblicher Begriff ist, verteidigen ihre Typologie, ihr Sinnverlangen und ihr wissenschaftliches Reformverständnis, das ebenso einer Bewertung des Historischen im Einzelnen nicht ausweichen will. Eine «typologische Reihe», die gleichgeschaltetes Sinnvertrauen wohl erst in der fixierten Form einer typologisch erfolgten additiven «Reihenbildung» erforschen lassen will, kann allerdings das objektive Interesse bis zur «vergessenden Selektion» gänzlich. Ein unmittelbares, selbst neugieriges Verhältnis zur Vergangenheit wird Geschichte immer als «echt», spannungsvoll und staunenswert Überliefertes präsentieren. Ebenso muss nicht methodisch und heuristisch der Mensch aus dem Zeit- und Raumverständnis herausgelöst werden. Das «Typische» – im geistigen Zeitenwandel seit dem 19. Jahrhundert christlich-spirituell, aufklärerisch-«reformiert», modern-revisionsbereit oder gar weltlich radikal-metamorphosiert begriffen – bietet dem einzelnen Historiker angesichts der Breite wissenschaftlicher Differenzierung interessante Erkenntnismöglichkeiten. Sie helfen ihm, Biographien, die Verfasstheit normativer Überzeugungsgemeinschaften, historische Wandlungsprozesse, religiöse Konflikte und Umbrüche, «Transformationen» und Revolutionen sowie politische Neuordnungen in der jeweiligen «Erneuerung» aufklärend zu unterscheiden. Während mit den Mitteln ihrer unvollständigen Kons-

truktion oder der selbst problematischen Rekonstruktion Bedingungen unserer gegenwärtigen Existenz methodisch aufgearbeitet werden können, leistet die erwähnte «Cluster»-Typologie im analogen Erkenntnisprozess zumindest dann noch etwas Prägendes, wenn dem menschenunwürdigen Vergessen damit entschlossen die Stirn geboten werden kann.

Allerdings muss selbst eine moderate «Kaltblütigkeit christlicher Hoffnung» (Johann Baptist Metz) äußerst formalisierten wissenschaftlichen Haltungen widerstreben, weil sie Religion in einer pathosereiften «Kultur» kontingenzabweisend bzw. erinnerungsresistent insgesamt auf einen kümmerlichen Rest reduzieren wollen. Religion ist prinzipiell kein evolutions-theoretisches Objekt der gleichgeschalteten «Transformations-Bricolage». Im Gegenteil ist sie mit dem Urbild des «Knechtes» Jesus identitätsstiftend wie ein kulturelles «Lösegeld für viele» (Mt 20, 28), wenn es darum geht, «Licht für die Völker» und Heilbringer (vgl. Jes 49, 5–6) auf der Erde zu sein. In Gottes Namen heißt Religion «Einsamkeit und Versenkung, [...] Innerlichkeit und individuelles Ringen um einen gnädigen Gott», ebenso heißt sie «Öffentlichkeit und Gemeinschaft, Zeugnis und Werbung» (Heinrich Lutz), Demut, Gehorsam und Nachfolge. Im entwicklungsgeschichtlichen Rückblick Europas sind daher in den komplexen Lebensverhältnissen grundsätzlich «kulturelle Transmissionen» (Johannes Fried), transnationale Wirkungen und internationale Kontroversen zu ermitteln: religiöse und soziale Konflikte, theologische Auseinandersetzungen, Kampf, Widerstand, Verfolgung, Niederlagen und Sieg sind auf der Erde, die nach jüdischer Prophetie als «Berg Zion» (Mich 4, 1–7) in der Endzeit als Versamlungs- und Völkerberg in Erscheinung tritt, kulturgeschichtlich mit den Händen zu greifen.



## Kapitel 16

Ergebnisoffene Grundsatzfrage:

«Materialistische Anthropologie» oder  
«Kampf zwischen Religion und  
Wissenschaft»?





## Sakrale Topographie und Jerusalemtheologie: Praktische Koinzidenz und Erlösung des Menschen am Kreuz

Im Sammelbegriff «Kulturwissenschaften» bietet sich ein breites Forschungsspektrum an, das Methodenvielfalt und komplementäre Zielsetzungen wie zu einer fruchtbaren Quelle ganzheitlicher «Bergprogramme» vereinigen könnte: Wolfgang Reinhardts «materialistische Anthropologie», in der eine «Kooperation zwischen Biologischer und Historischer Anthropologie» zum Ausdruck kommen soll, verfolgt somit keine «wissenschafts-imperialistische» Deutungsstrategie, sondern basiert auf kulturhistorischen Spielregeln wie denen der Verifikation, des Falsifizierbaren, Überprüfbar, der Ganzheitlichkeit und der «Berücksichtigung der materiellen Dimension». Dabei gestalten die religionsgeographischen Themen «Meer», «Wüste» und «Berge» verteilende Wechselverhältnisse auf verschiedenen Ebenen der Kulturlandschaften. Sie sind prägende Topoi beziehungsreicher Vorstellungen zwischen Religion und Lebenswelt, die es vielleicht ermöglichen, isolierende Tendenzen innerhalb der Einzelwissenschaften zusammenhängend zu überbrücken.

Ein erster Ausblick beschäftigt sich mit den naturhaften Wahrnehmungsformen des unsichtbaren «Berg-Gottes». Dessen Offenbarungen konstituierten sich nach spätantiken Vorstellungen des Neuplatonikers Damascius (458–533 n. Chr.) in den Worten «Topos» und «Typos». Ihre rhetorische Beziehung eines vermeintlichen «Wortspiels», einer Paronomasie, fügte weder Relationen im Kleinen noch im Großen zusammen. Im Individuell-Persönlichen lag wahrscheinlich das Geheimnis: Intellektuelles Gedankenspiel und auf Gott bezogene Mystik «verschmolzen» so ineinander, als würde sich diese Form neuer Geistigkeit in einer gottnahen Stimmung erfassen lassen. Sie ergab den inneren Gleichklang der Harmonie, denn die «Aktivität Gottes nach außen und Relation nach außen» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) bestimmte Christi Wahrheit in der Praxis, weil Wahrheit der offene Raum ist.

Die Zentren der mediterranen Welt und die historische Zeit mit ihren «Temporalstrukturen» (Reinhart Koselleck) wurden in simultane Räume gegliedert, in denen sich beispielsweise die hellenistische Stadtkultur weder als völlige Einheit noch als «tiefe Entfremdung» (Peter Brown) vollzog: «Unausgesprochene Verwandtschaften einer Landschaft» hätten in der Spätantike Jerusalem, Athen, Alexandria, Karthago, Rom und Konstantinopel in der – allerdings wünschenswerten – ungebrochenen Perspektive «einer

horizontalen Einheit im Mittelmeerraum» (Peter Brown) verbunden. Dieser «familiär»-großformatige Blickwinkel hätte die Einheit eines «großflächigen» Geschichtsraums gefestigt: Die Ausdrucksform der lateinischen Liturgiesprache, die den Überlieferungen einer religiösen Gemeinschaft verpflichtet war, begann sich von den Ortskirchen Nordafrikas auszubreiten, ersetzte langsam in den römischen Gemeinden den Gottesdienst in griechischer Sprache und hatte im 4. Jahrhundert n. Chr. den Übergang zur lateinischen Sakralsprache in Rom abgeschlossen. Zu ihren Kennzeichen bunter Vielfalt gehörten bewusste Stilisierung und archaisch erscheinende Sprachformen, der Gebrauch von Fremdwörtern wie der hebräisch-biblische Wortschatz im christlichen Latein sowie Figuren und Tropen als rhetorische Klassifikationen des Redens und Schreibens. Die Genese der lateinischen Liturgie ist ein wesentlicher Teil eines religiösen Gesamtvorgangs, der zur Evangelisierung in allen Bereichen der spätantiken Kultur durch «aemulatio» und «imitatio» beigetragen hat.

Nicht zu unterschätzen ist auch die einheitsstiftende Kraft des Papsttums. Bischöfe hatten an den Orten, die technische Schaltstellen des Verkehrs waren, eine vielschichtige Schlüsselstellung inne, die der raumwirksamen «Communio» diente. Fernand Braudel kommt schon wegen der Handelsaktivitäten auf den quantifizierbaren Verkehrswegen zu dem «einheitswissenschaftlichen» Schluss, der «Grenzen durchlässiger» (Jan Assmann) macht: «Die menschliche Ordnung des Mittelmeeres ist ein Abbild der alles beherrschenden Straßen- und Städteordnung». Das berechtigt zum naturalistischen «Gleichsetzungsurteil», in diesen zum «Verwechseln ähnlichen Landschaften» würde es sich weitgehend um die «gleiche Lebensweise» und die «Herrschaft des Menschen über die Natur» handeln. Beispielsweise hätte das «steinige» Inland des Languedoc den französischen Historiker Jules Michelet an Palästina erinnert: In großräumiger «Verfugung» (Uwe Pörksen) würde sich das Mittelmeer «als eine Klimafamilie mit verschiedenen individuellen Klimata» darstellen. Doch auf elementare Umweltfaktoren reduzierte Ansichten und Austauschgrößen begünstigen die angleichende Modellierung der geographischen Lebensverhältnisse, aber keinen absoluten gesellschaftlichen Egalitarismus. Dieser würde auf den ersten Blick den Spielraum der Wertungen verringern und dadurch der Natur- und Klima-Metapher einen Stellenwert einräumen, als hätten antike Kulturräume in Sprache und Kultur keine Oppositionsphänomene hervorgebracht.

Gemeinsame Forschungsaspekte des ursprünglich spätantiken West- und Ostreiches, die sich auf die politische, wirtschaftliche und geistig-religiöse

Überlieferung zwischen dem 3. und dem 8. Jahrhundert n. Chr. beziehen, zeigen gewachsene kulturelle Entwicklungszusammenhänge, Migrationen zwischen Inseln und Küsten sowie religionsgeographisch unterschiedliche Vergleichsfunktionen in West und Ost. Für die vielfältigen lebensfeindlichen Umbrüche, sozialen Inversionen und religionsgeographischen Orientierungswünsche, die sich im Laufe der Christianisierung herausbildeten, hat Historiker Rudolf Vierhaus (1922–2011) in akademischer Sprache den «wissenschaftsimperialistischen» Begriff «Transformationskrise» übergestülpt. Will jedoch die Wissenschaft dem historischen Menschen mehr gerecht werden, dann ist es im Kulturraum menschlicher Interaktionen eher notwendig, die sinngebende Bilddominanz, festgehalten in der physiologischen Konstante, zu entnaturalisieren.

Totengedenken, Heiligenverehrung und historische Erinnerung konvergierten in den Spannungen des spätantiken Lebens das Gedächtnis vielleicht auf ein kulturelles Erbe, von dem christliche Glaubenstraditionen in Rom und Konstantinopel zehrten. Im Ostchristentum begann «früh eine Harmonie zwischen Christentum und griechischer Kultur», die eine der «einflussreichsten Persönlichkeiten der Geschichte» (John J. Norwich), Konstantin der Große, allerdings zu seinen Lebzeiten nicht verwirklichen konnte. Er sah sich eher als «Vollstrecker einer göttlichen Sendung» (John J. Norwich), die seine Nachfolger verstärkt in eine «Eintracht von Kirche und Staat» (Peter Brown) einlösen wollten. In der weströmischen Gesellschaft und Kultur hatte Augustinus im Unterschied zu den Theologen um Konstantin den Großen, dem visionären «Akteur einer menschheitskulturellen ›Koinzidenz‹» (Kurt Nowak), die eventuell pilotierenden Bande zwischen dem römischen und christlichen Reichsgedanken in eine «realhistorische Gemeinschaft» (Joseph Kardinal Ratzinger) der Kirche «übersetzt». Viele Fragen bleiben dennoch ungelöst. Augustins christologische und ekklesiologische Denkweise wird erhellt in der «Dreieinigkeit», in einem kontingenzabweisenden und entzauberungsresistenten Begriff, der im Unterschied zur «transformatio» sein Gottesdenken im Mysterium nur eindeutiger aufscheinen lässt. Was Augustin auf den Höhepunkt seines theologisch-schriftstellerischen Schaffens in seinem Werk «Dreieinigkeit» (lat. «De trinitate») zu schauen glaubte, wurde in der «Leidenschaft des Denkens» in ihm eingestimmt sowohl vom «Atem des biblischen Eingottesgedankens» als auch durch die ihn «überwältigende Kraft des Christusgedankens» (Karl Jaspers).

Augustins gläubige Vorstellung, der weder ein «durch den Spiegel geschautes» Bild noch eine kognitive wie psychologische «Transformati-

on» gerecht werden kann, wäre die vom «Geist des Herrn» in «dasselbe Bild» gewandelte Gottebenbildlichkeit. Nach den Worten des Paulus gibt es für Christen ohnehin kein unmittelbares Schauen von «Angesicht zu Angesicht» (2 Kor 5, 7): Da die «wünschenswerte Umgestaltung durch die Gnade Gottes verliehen wird», kann sie theologisch nicht unwidersprochen den soziokulturellen Phänomenen einer Konvergenztheorie, die im Erkennen alle konkreten Versuche der Zudringlichkeit anerkennt, überlassen werden. So sind Augustins «civitas Dei» und «civitas terrena» auf dem Pilgerweg durch die Zeit Raumwirklichkeiten eines «Reichs», deren spannungsvolle Transzendenz sich weder in der konkreten Umwelt des Menschen noch im realen Reichsgebilde konsistent «verrechnen» lässt. Mit klärender Distanz argumentiert daher Peter Brown, wenn er unter Augustins sog. «Transformation», die an die einzigartige Rolle Christi in der Heilsvermittlung erinnert, eine «definitive Entzauberung» versteht, die der weströmischen Gesellschaft und Kultur «nur die allerzweifelhaftigste Mystik» zugestanden habe.

In Westrom hatten zunächst die Suche nach neuen Siedlungs- und Herrschaftsräumen im Zeitraum der Völkerwanderung, die Symbiose von Christentum, germanischer Stammestradiation und spätrömischer Gesellschaftsordnung oder die Rivalität um die Nachfolge des Römischen Reiches dominiert. Im Unterschied zum mythenreichen Polytheismus empfahl sich seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. das Christentum, welches in den vielschichtigen «Transformationen» der spätantiken Gesellschaft ihr eigenes religiöses Profil weiterentwickelte. Diese Symbiose bezeugte nicht nur eine hohe moralische Realkraft, sondern ließ die «Religion durch die offenen Ritzen in der Gesellschaftsstruktur» (Peter Brown) stärker dringen: Im «neue[n] Bild der Spätantike als Epoche der europäischen Geschichte» (Raimund Schulz), die einerseits nachhaltig prägende Erziehungsprinzipien wie «aemulatio» und «imitatio» bestätigte und andererseits den Sozialtyp «fester Gemeindeorganisationen», das «Zeugnis charismatischer Märtyrer» sowie das des «Heiligen Mannes» als «Gottesfreund» (Peter Brown) pflegte, musste sich langsam das Verhältnis zwischen Kirchenorganisation und Staatsorganisation austarieren.

Mit der Grundlegung der karolingischen Reichsidee durch König Pippin III. und Papst Stephan II. begann ein schöpferischer Neubeginn und eine volksverbundene Selbstfindung, die Vorstellung eines David-Königtums als romfreie Machtstellung oder die Idee eines christlichen Universalreiches. Dieses überlebte den Verfall des karolingischen Reichsgedankens unter den Nachfolgern Karls des Großen bis zu den Staatsvorstellungen vom «Heili-

gen Römischen Reich Deutscher Nation» im 17. Jahrhundert. Gemeint ist vornehmlich Karl der Große, der «novus David», der den alten König antitypisch aus neuem Geist überhöhen wollte. Die nachträgliche typologische Mythisierung der Geschichte im Mittelalter ist jedoch von einer «schwerer greifbaren typologischen Pragmatik des geschichtlichen Handelns» (Friedrich Ohly) klar zu trennen.

Denken, fühlen und handeln sind auch Selbstzeugnisse von Menschen, denen die Wurzeln ihrer Mentalität und ihres Bewusstseins nicht «rationalistisch» vertraut waren. Wenn ihr «Organismus» auf Gefährdungen und Gefühle als Bedrohung essentieller Werte reagierte, dann reichen zur Analyse systemtheoretische Krisenbegriffe nicht aus. Bereits die als kognitive Hilfsmittel «gesetzten» Begriffe wie «Zeitenwende», «Übergang» und «permanente Krise» haben fließende Grenzen, gleitende «Zwischentöne» und verdeutlichen von Anfang an verschiedene temporale Ebenen des Einzelwortes im Kontext. Im Unterschied zum benennenden Sprachgebrauch handelt es sich beim erklärenden ansatzweise um die Geschichte eines Vokabulars, eines Wortfeldes im Sinne des «ganzen Sektors der Sprache» (Dietrich Busse). Ihre authentische Form der semantischen «Durchsichtigkeit» (Uwe Pörksen) bewahrte im «Wortgebrauch» und Erörterungszusammenhang sowohl wesentliche Handlungsspielräume als auch Beurteilungsaspekte historischer Kontinuität: Seit dem 3. Jahrhundert, dem «Jahrhundert der Märtyrer», entwickelte sich aus der Spätantike über Kaiser Theodosius, Kaiser Konstantin den Großen, König Chlodwig (466–511 n. Chr.) mit dem Ehrentitel «Neuen Konstantin» (Klaus M. Girardet) des christlichen Königtums der Franken das Patriziat der Römer. Nachfolgend wurde mit dem «Neuen Konstantin», dem seit 800 n. Chr. inthronisierten Römischen Kaisers Karl dem Großen, eine Kontinuität in gleichsam räumlicher Ungleichzeitigkeit innerhalb einer Zeitspanne von 500 Jahren erreicht. Überlieferter vieldeutiger Sprachwandel und insbesondere seine spezifische kommunikative Handlungsfunktion geschahen sozusagen in wechselseitigen «Transformationen», in der sowohl die Herausbildung der Institution Kirche als auch die «discipline ecclésiastique» für die gesellschaftliche Ordnung und Orientierung sorgten. Der Monotheismus habe – so schließlich der Berliner Mediävist Michael Borgolte – im Raum «Europa» in der Zeit von 300 bis 1400 n. Chr. den «Aufstieg des Abendlandes» bewirkt.

Das Christentum war zweifellos die entscheidende mobilisierende Kraft der europäischen Kultur. Die im Neuen Testament geübte typische Betrachtung nach mystischer Nähe zu Gott ließ sich auf das spirituelle Verhältnis

von «Berg» und «Stadt» oder auf Raumwirklichkeiten mit der «kosmischen Dimension und Kraft des Kreuzes» (Stefan Heid) übertragen, denen die Allegorese tiefere Sinnfindungen von Kirche und Welt zuwies: Rechtgläubige Welterkenntnis wurde der Bibelexegese und der hervorragenden Gelehrsamkeit der Kirchenväter untergeordnet. Während Kirchenvater Origenes die alttestamentlichen Topoi «Berg» und «Wüste» auf ihre theologischen, spirituellen und phänomenalen Weltpotenzen verdichtete, um das innere Streben nach Vollkommenheit Gottes durch asketischen Weltverzicht zu begründen, versinnbildlichten «Berg» und «Wüste» bei Augustinus den göttlichen Heilsplan: «Bei Augustin ist die gesamte Welt zur Wüste, die Wüstenwanderung Israels, zu einem Gleichnis für die Mühsal und Versuchungen des irdischen Lebens geworden» (Uwe Lindemann).

Die Größen «heiliger Berg» und «Wüste», «Würde» und «Askese» sowie die Offenbarungssymbolik oder moralische Allegorie durchgeistigten das Körperhafte als das Typische einer mystischen Sinndeutung. In ihr charakterisierten Leben und Glauben sowie Welt und Religion – überliefert seit Dionysios Areopagita, dem «Vater der mystischen Tradition des Abendlandes» (Kurt Flasch) – den inneren Handlungszusammenhang einer spekulativen «Koinzidenz». Sprache gestaltete deren «erleuchtete» Wahrheit in würdiger Form durch gleichnishafte Gestaltungsmöglichkeiten, wobei die Verdeutlichung seelischer Vorgänge im allegorischen Sinnbild mit körperlichen Konturen in Erscheinung trat. Darin äußerte sich die ontologische Absicht, die irdischen Geltungsbereiche der machtvollen Vorstellungen von «Topos» und «Typos» nicht nur miteinander zu vereinen, sondern eine begriffliche Deutung zu erreichen, die etwa einer Synonymie von «Allegorie» und «Metapher» in Antike und Mittelalter gleichkam.

Seit Konstantins kultureller «Koinzidenz» von Imperium und Christentum, mit ihrer Unmittelbarkeit politischer und theologischer Memoria sowie ihrer historisch prägenden Fernwirkung, ist das Herrschaftsthema nach seiner revolutionären «Wende» in der Neuzeit umstritten: Die «Konstantinische Frage» (Kurt Nowak) wurde von Gottfried Arnold und Edward Gibbon Ende des 17. und im 18. Jahrhundert erstmals kritisch als Verfallsgeschichte behandelt. Arnold überprüfte das Vorbildhafte noch mit den Mitteln des typologischen Denkens, während Gibbon das Geschichtsbild schlichtweg entmythologisierte. Er hat bereits vom Ende der typologischen Geschichtsauffassung gesprochen.

In «katholisch-theologischer Verwertbarkeit» (Kurt Flasch), in deren Intention nicht nur Nikolaus von Kues als Forschungsdesiderat bestätigt wird, entfaltet sich «Koinzidenz» in einer vernünftigen Betrachtungswei-

se, die mit der «visio intellectualis» eine «sakrale Topographie» (Aleida Assmann) zu sehen gestattet. Mystische Weisheit, beispielhaft verkörpert in dem Personenkreis von Dionysios über Damascius zu Augustinus, Meister Eckhart und Cusanus, veranschaulicht sowohl geistlich-geistige «Erinnerungsräume» (Aleida Assmann) von Teil und Ganzes als auch eine «erleuchtete» Koinzidenz im Lebensraum von Kreuz, Topos und Typos: «Das Eine ist vor dem Vielen» (Kurt Flasch). Als apologetischer Topos christlicher Selbstbehauptung dient das «Kosmoskreuz»: als Himmelskreuz und als Himmelsachse bzw. Himmelssäule, wie Stefan Heid am Beispiel des christlichen Philosophen Justin, geboren um die erste Jahrhundertwende, herausgearbeitet hat. Justin hatte sich in seiner um 150/55 in Rom verfassten «Apologie» der Aufgabe gestellt, «gegenüber philosophisch gebildeten Kritikern in der Hauptstadt Rom den Sinn der Hinrichtung eines Mannes plausibel zu machen, der in einem entfernten Winkel der Welt hundert Jahre zuvor gekreuzigt» worden war. Die «verbergend-offenbare Gotteskraft» (Stefan Heid) hatte dem Denken Justins neue Perspektiven verliehen. Sein eigenständiges Denken betonte, dass jeder Mensch in sich einen Keim des göttlichen Logos besitze. Für Justin ist das Christentum eine von Christus, den Propheten und Aposteln empfangene Lehre, an der Christen in sozusagen «anererbter» Wahrheit festhalten sollten. Dieser in der Antike populäre Philosoph verteidigte das Christentum als einzig wahre Philosophie. Aber sie bemühte weder durchgängig noch konsequent das Interpretationsprinzip der biblischen Typologie, die den bekräftigenden Glauben an eine einheitliche Heilsgeschichte Gottes ausdrückte. Im Unterschied zur mehr allegorischen Weitergabe charakterisieren Erfüllung und Vollendung bei einem Teil ihrer typologischen Verknüpfung, nämlich dem Typos, immer einen wiederholenden, steigernden Vorgang: «Typologie ist keine Wortprophetie» (Sabine Schrenk), aber sowohl ein «Vorgang» als auch kirchliches Sakrament bzw. die Kirche selbst.

Althistoriker Peter Brown und Kirchenhistoriker Arnold Angenendt haben diese sichtbaren wie unsichtbaren Welten in ihrer Verbindung mit dem menschlichen Wesen intensiv behandelt. Brown hebt hervor, die spätantike Landschaft sei von menschlichen Gestalten übersät gewesen, von denen jede, in der solidarischen Gemeinschaftsgegenwart der Heiligen, Märtyrer, Toten und Lebenden, wie ein Punkt oder wie ein «Topos» betrachtet wurde, an dem sich Himmel und Erde verbunden hätten. Ergänzend sind Angenendts Ausführungen zur Leibverehrung und zum Reliquienkult oder zur römischen und mittelalterlichen Religionswelt. Gottes Heiligkeit erfahre der Mensch als unumschränkte Macht, als erschreckende Unnahbarkeit



und blendenden Lichtglanz. Sie könne Gnade oder Zorn, Lebensstiftung oder Lebensvernichtung sein. Für Paulus sind Heilige ««Angehörige einer Christengemeinde»» und ihre Heiligkeit erfordere das Bemühen um ein untadeliges Leben. Damit werde er einerseits zum Freund und Zeuge Gottes, andererseits zum Freund und Diener der Armen. Als Friedensstifter sei der Gottesmann auch Leitbild einer persönlichen Wundermacht und der mittelalterlichen Frömmigkeit geworden. Angenendt spricht über den «wahren Kern» der «multilokalen», raumübergreifenden Heiligenverehrung: Der Heilige halte vom Himmel her seine ursprünglich einmal asketisch verdiente Virtus segenspendend auf Erden bereit.

Wenn der Begriff «Mystik» dem individuell-geistlichen Primat der Innerlichkeit, einer asketischen Erfahrung, vorbehalten war, dann setzte das die Passivität des Göttlichen voraus. Das galt insbesondere für die ««Mystik» des Menschen», den «Stufenweg der Einung» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.) und gleichsam für den der Typologie. Als Terminus der Koinzidenzlehre bewertet Kurt Flasch den Begriff «Mystik», indem er einer Kritik zuvor kommt, und ihn als vage, «allgemein und zerdehnt» beurteilt. Insofern verliere dieser Begriff für den Philosophiehistoriker an Wert und eben in dieser Unbestimmtheit erfülle er wiederum seine kompensatorisch-ideologische Funktion: Indem «mystische» Interpretationen kontingent, also vieldeutig und spekulativ sind, wecken sie Toleranz und Wachsamkeit des Denkens, koinzidental «*gewesene Lebendigkeit*» (Kurt Flasch), um Möglichkeiten ihrer historischen Potenzialität zu erinnern.

In dem religionsgeographischen Sinne ist das königszeitliche Jerusalem die zentrale «Bergstadt» aller «heiligen Orte» in der spirituellen «Wüste»: Als «heilige Stadt» der Landnahme ist sie Verehrungsstätte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Kirchliche Erneuerungserwartungen und römische Lebensideale in den Schemata der Lobtopik bewegten Menschen von der Spätantike bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Während Jerusalem mit dem Ruhm der ältesten Mutterkirche ausgezeichnet war, wurde das klassische Rom, die «Stadt der sieben Hügel», als «caput mundi», «aurea Roma» und «Ewiges Rom» zum Schauplatz «politischer Größe, Tugend und Weisheit» sowie zu «einer Art Religionsersatz, zum Kern einer elitären Sammlungsbewegung mit eigenen Regeln und Ritualen» (Gerrit Walther). Im örtlichen Wechsel der sakralen Topographie innerhalb «Europas» blieb dieses ranghohe Gesinnungs-Gedächtnis durch die politische «translatio imperii», das Monopol humanistischer Kultur im ««Antiken-Code»» (Gerrit Walther) und in der römisch-katholischen «successio apostolica» bewahrt: Die theologische Kategorie «Raum» ist eine

historische Realdimension im sprachlichen, traditionellen, literarischen, mythischen, mystischen und sakralen Landschaftstopos.

Dagegen sondert die wissenschaftliche Kategorie «Raum» nicht nur zwischen einer makro- und mikrokosmischen Analyse, sondern auch zwischen der «Analyse konfessioneller Propria» und der «Vorgänge interkonfessioneller Osmose [!]» (Thomas Kaufmann). Im Anspruch der «frühneuzeitlichen» Konfessionalisierungsthese, einer Periode im «langen Mittelalter», muss somit einerseits die obrigkeitskritische «Form politischer Kommunikation» in der «engen Verbindung von religiösen und politischen Normen» und andererseits das elitäre «Verständnis theologisch-politischer Weltdeutungsmuster» (Luise Schorn-Schütte) im 16. und 17. Jahrhunderts berücksichtigt bzw. interpretiert werden. Vornehmlich auf diese Weise ist die «Wahrnehmung innerkonfessioneller Pluralitäten und Devianzen» möglich, um die «Vielschichtigkeit frühneuzeitlicher Religionskultur zur Darstellung zu bringen» (Thomas Kaufmann). Zum «Privileg der Elite» gehörte in der «Respublica Litteraria» wohl die «Geschichte wie Formensprache adliger Antikenkultur» (Gerrit Walther), aber ebenso die «Kommunikation und konfessionelle Konkurrenz» (Anselm Schubert), die Adlige und Bürgerliche durchaus in der Spannung zu nationalen und konfessionellen «Brüchen» glaubensstark oder in «freier Muße» (Gerrit Walther) kultivierten. Wenn «gelehrte Kultur» nicht nur während des Dreißigjährigen Krieges das Medium für einen Gedankenaustausch im Regelkreis interpersonaler Kommunikation darstellte, dann ist gerade der Konvertit Barthold Nihus (1589–1657) ein auffallendes Netzwerk-Beispiel für «konfessionsbedingte Migrations- und Kommunikationsprozesse im nordwesteuropäischen Raum» (Jörg Engelbrecht) des 17. Jahrhunderts.

Im friedlichen Amsterdam übte sich Nihus gegenüber Protestanten in einer Diplomatie, die vordergründiges offensives Verhalten mit Hintergründigkeit verknüpfte und in der die «Gleichzeitigkeit von Kommunikation und Konkurrenz» (Anselm Schubert) strategische Glaubensziele nicht verheimlichte. Im Gegensatz zeigen sie seine exklusive Entschlossenheit und Leidenschaft, dem Anderen in sich selbst, dem konfessionellen Widerpart, entschieden in der Lebensführung entgegenzutreten. Umkehr einerseits und Abgrenzung zum «alten» schuldbeladenen Leben als einer Sündhaftigkeit andererseits versinnbildlichen selbstverständlich seine «Metamorphosis» und seinen kirchlichen Liebesgehorsam. Nur eine verfeinerte Hermeneutik vermag eventuell diese theologische Komplexität religiöser «Stimmungen» und unterschiedlicher Empfindungen zu erhel-  
len, schon deswegen, weil die Vorrangstellung von Religion gegenüber der

Wissenschaftlichkeit zu behaupten war. Nihus hatte sich vom protestantischen Glauben gelöst, nicht um das Bild einer Religion aus dem Verstand heraus darzustellen. Seine Gläubigkeit ist schon gar nicht mit einer reproduzierenden «Vernunftreligion» vergleichbar. Im interpretatorischen Gesamtbild der Protagonisten, das im Spannungsfeld von Weltzuwendung, reiner Erlösungsfreude, strahlender Heilsgewissheit bis zur metaphysischen Angst reicht, bleibt vieles ein Geheimnis: Ohne irgendeinem Feindbild berechten Ausdruck verleihen zu wollen, ist dann sowohl das Innere als auch das Äußere ernstzunehmen, weil sie beitragen, soziale Wirklichkeiten und persönliche Schauplätze grundsätzlich zu erhellen. In seelischer Bedrängnis gegen die eigene Vergangenheit lassen sich ebenso Nuancen des Unterscheidens und Bewährens vom Feinsten herausarbeiten, denn der innere Mensch habe die innere Wandlungsbühne «zugleich und in Verbindung mit der monotheistischen Wende in Israel entwickelt». Den «prominenten Denker» Jan Assmann – so das Vorwort – umgebe in seiner Wiener Rathausvorlesung der demokratisch-existenzielle Charakter des Hauses: «Das Wiener Rathaus, Ort der kommunalpolitischen Willensbildung und der Stadtverwaltung» habe nunmehr «seine Identität von einem Haus der Politik und Verwaltung zu einer Stadtuniversität» verwandelt. Dadurch trage es «zur Verbreitung jenes Virus bei, das für ein gutes politisches Klima verantwortlich» sei. Das Charisma wissenschaftlicher Determiniertheit – meint Assmann – historisiere die «Sprache der Gewalt», deren exklusiven Motive der ««Ursprungssituation»» dazu beitrügen, dass die Gewalt dem Monotheismus nicht als «notwendige Konsequenz eingeschrieben» worden sei. Darum gilt die normative «Möglichkeit»: Immer ist im Christsein die Personalität des Menschen eine Kultur, die den «radikalen Aporetiker» (Karl Rahner) einfordert.

In der europäischen Krise des 17. Jahrhunderts nahmen kontroverse konfessionelle Wirklichkeiten, die Personen im multimedialen Kommunikationsraum der «Gelehrtenrepublik» agieren ließen, nach den Ausführungen von Ulrich Rosseaux den fundamentalen Rang des Erheblichen ein. «Dass die historische Kritik dereinst in eine Kritik der Religion selbst umschlagen könnte», beurteilt Anselm Schubert mit der Aktionsgeste des Vergessens, indem er das religiöse Wahrheitsproblem einfach in den eines methodischen Perspektivenwechsels «transformiert». Der befinde sich allderdings «außerhalb des Vorstellungsvermögens» (Anselm Schubert) derer, die damals jeweils eine performative Zeitgenossenschaft der Schriftgläubigkeit gebildet hätten: «Wahrheit» als konfessionelle Konkurrenz begründete zwar vor 1648 noch einen äußerst umstrittenen Rechtsstandpunkt, der aber

erst nach 1648 – allerdings dann im «Vorzimmer der Toleranz» (Andreas Kraus) – verfassungsrechtlich langsam und endgültig durch das Maß einer mehrkonfessionellen Parität eingelöst wurde. Auch wenn in der modernen Geschichtswissenschaft nun «Wahrheit» durch die methodischen Formierungspotenzen der «Fremdbeobachtung» (Herbert Jaumann) keine Rolle mehr zu spielen scheint, darf das Andere der Vernunft, das Irrationale, in dem Begriff «Religion» und seiner Aura auf gar keinen Fall zu kurz kommen.

Geschichtswissenschaftliche Forschungskonzepte zur «politischen Kommunikation» bevorzugen neuerdings Erweiterungen durch «wechselseitige Ergänzung verschiedener theoretischer Überlegungen» (Luise Schorn-Schütte): Damit sind «Einseitigkeiten des wissenschaftlichen Blicks» in der Frühneuezeitforschung als Teil des «langen Mittelalters», zu korrigieren, wenn zur «Praxis gerechter Herrschaft im Alten Reich» Überlegungen «historischer Arbeit» erfüllt werden. Sie soll den «systemtheoretischen Kommunikationsbegriff» (Luise Schorn-Schütte) mit seiner «Synthese von drei Selektionen» ins Kalkül ziehen. In Wertefragen, die den «ergebnisoffenen Prozess» im «Medium» der Macht bestimmen, wird Niklas Luhmanns moderner Kommunikationsbegriff zum «Sonderfall der gesellschaftlichen Kommunikation». Worin besteht die Besonderheit, von der Luise Schorn-Schütte spricht? Ihre Antwort drückt aus, was sich in Wirklichkeit ändern wird: «Ein ontologisch festgeschriebenes Wertesystem gibt es nicht», denn dessen «Stabilität» sei ein «ausschließlich kommunikatives Artefakt».

Systemtheoretische Gegenwartsinteressen instrumentalisieren die Geschichte der Frühen Neuzeit. Ihre semantischen Begriffskorrekturen sind der Intention nach ein erster aktiver Transformationsakt, also pilotierende Code-Zeichen des Modernisierens. Mithilfe dieses schonungslosen Paradigmenwechsels entstehen metamorphosierte Muster-Voraussetzungen für die Verlaufsfigur «Modernisierung». Auf deren Grundlage würde die normative Tragweite der konfessionellen Wahrheitsfrage in den frühneuezeitlichen Kommunikationsverhältnissen für zukünftige Konstruktionen völlig in Vergessenheit geraten. Luise Schorn-Schüttes kreationistischer Forschungsansatz zeigt somit ganz symptomatisch, dass praktische Konsequenzen den defensiv-dubitativen Konjunktiv II mit «würde», der an ein rechtes Augenmaß erinnert, längst verdrängt haben. Es drängt sich daher eine dominierende Verengungsabsicht auf, dass programmatische «Transformationen» und Neuorientierungen einen Dammbbruch in der frühneuezeitlichen Vergangenheit methodisch vorantreiben und damit grundsätzlich alte Diskussionsfronten abbauen werden. Große Interpretationskünste

sind nicht notwendig, um freimütig zu erklären, dass Kräfte der Säkularisierung und Demokratisierung im Begriffe sind, ältere Gegensätze in sich einfach zu absorbieren.

Prinzipiell gibt es sowieso keine absolut gelungene kommunikative Vermittlungsleistung, denn das im Opfer versinnbildlichte Leid drückt stets ein magisches Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit aus. In dieser Vermittlung muss Gott selbst ihr Subjekt sein, will man nicht einem Vernunftfundamentalismus folgen. Wer jedoch gelehrte Gemeinsamkeiten als «Selbstbeschreibung» im Interesse eines «überparteilich-universalistischen Standorts» (Herbert Jaumann) im Auge hat, möchte durch eine «paradoxe konfessionalistische Prämisse» (Anselm Schubert) in der «Gelehrtenrepublik» (lat. «Res publica litteraria») ablenken: War die Erforschung der Geschichte, «wie die Frage nach der richtigen Konfession» (Anselm Schubert), nur eine transparente Grammatikgläubigkeit, deren philologisch-korrekte Radikalität jedem Beteiligten ein Recht einräumte? Wird nicht im Streit um sprachliche Wirkungsformen, Wesenheit und Kontinuität der Kirchengeschichte bis heute die «aufgestaute Last unserer eigenen Geschichte gegenwärtig» (Gerhard Ebeling)? Angesichts der methodologischen Legitimationsarchitektonik kann im Blick auf kultur- bzw. mentalitätsgeschichtliche Übergangsaspekte in der «Res publica litteraria», deren Grenzen der polyhistorischen Lektüre in «mehrfacher Hinsicht problematisch» (Martin Mulsow) geworden waren, schon im 17. Jahrhundert vom Beginn einer komplexen interpersonalen «Elitenkultur» (Jürgen Stilling) gesprochen werden.

Eine diachronische Relevanzbestimmung der Geschichte, die sich vorbehaltlos mit «politischer Kommunikation» beschäftigt, berücksichtigt in der synchronischen Betrachtung Reformen und Innovationen, die für dieses Werte-Verständnis unentbehrlich sind. Beim antiken und jüdisch-christlichen Erneuerungsgedanken, «dessen Hintergrund kosmologisch und dessen Erwartung eschatologisch ist» (Percy Ernst Schramm), befindet sich sowohl der Staat als auch die messianische Erlösungshoffnung zentral im Blickwinkel. Wenn die «Materie strukturierende Matrise» im Begriff des Raumes als ein göttlicher Zusammenhalt geglaubt wird, dann wird klar, dass Damascius in der Allgegenwart Gottes schon «den Raum als den Dingen im Raum überlegen ansah» (Schmuel Sambursky). Nikolaus von Kues hat darüber hinaus in seiner «Koinzidenzlehre» (Kurt Flasch) ein Verfahren gesehen, das im «menschlichen Denken und Handeln eine gegensatzlose Einheit voraussetzt». Diese «Einheit» ist «in jedem sinnlichen, jedem rationalen und jedem intellektuellen Inhalt», wenn der Wissenschaftler oder

der Mensch «den Willen Gottes tut und auf seinen Eigenwillen verzichtet» (Kurt Flasch). Selbst in den anschaulichen Materialisierungen der metaphorischen wie manifesten «Kirchen-Schätze» kommt dann eine analoge Fülle von Heilsdimensionen des Magischen, der Imaginationen, des Wunderbaren, des Hoffnungsvollen und des Transzendenten zum Tragen, die das Sichtbare mit dem Unsichtbaren verbinden und von der Erde aus auf den Glanz des Himmels weisen.

Kirchen, Klöster und Kapellen, kleine und große «Schätze» veredelten und aktivierten Memorialfunktionen sowie Seelenlagen, deren mittelalterliche Lebendigkeit in Gemeinden, Orden und Bruderschaften mithilfe von Reliquien, Opfern und Stiftungen raumwirksam an nachfolgende Generationen weiterwirkten: Religionsanthropologisch wird in ihnen das Verständnis der christlichen Seelengeschichte vertieft und gleichsam werden gestenreiche Wahrnehmungsaspekte angesprochen. Für die Gesamtaussage hat die «*demonstratio ad oculos*» einerseits und die etymologische Verwandtschaft von «*deixis*», dem griechischen Wort für den Akt des «Zeigens», und «*dicere*», dem lateinischen Wort für «sagen» andererseits eine repräsentative Rolle gespielt: Das Gezeigte in «Kostbarkeiten», Fresken, Wandelaltaren, Gemälden, Dichtung und reichverzierten Handschriften hat das Geheimnis geformt in eine bannende Wirklichkeit – «*cultores fidei*» bilden eine Zeitfülle der künstlerischen Phantasie, der schöpferischen Vision und ein Geheimnis verborgenen Sinnes ab. Eben in diesem Moment des göttlichen Augenblicks werden Farben, Formen, Schreckgespenster und Gestalten als Vermittler von prinzipiellen Bedeutungen teilweise durch «Zeigehände», also «redende» Hände, und «sprechende» Gebärden eingelöst. In der Dimension der Kunst erscheinen Menschen in der gesetzmäßigen Einheit einer großen Anschauung, so dass der Gang durch die Zeitlichkeit zur gedächtnisgeleiteten «Bergwanderung» wird.

Der historische Gedenkort Jerusalem, die jüdische Muttergemeinde der ersten Christenheit, zentralisierte Kult, Gedächtnis und Erwartungen, aber war und ist ebenso ein numinoser Ort «rivalisierender Erinnerungsgemeinschaften» (Aleida Assmann). Petrus, Erster und Gleicher der Apostel, hatte seinem Bischofssitz in der Hauptstadt des Römischen Reiches vorgestanden. Nach der futurischen Logik des Felsenwortes (Mt 16, 18) und dem Christusglauben des Petrus wurde somit auf den Bischof von Rom Fülle und Bedeutung des Papsttums zurückgeführt – als spirituelles «Felsen»-Fundament, Hauptort und Mittelpunkt der Kirche. Strittig zwischen den Konfessionen blieben der auf Petrus zurückgeführte Primat

und dessen rechtswirksame Weitergabe der «Schlüsselgewalt» an die gesamte Nachfolgerreihe der römischen Bischöfe.

Das zu verkündende Evangelium, die Taufe als Initiationsritus und die Mahlfeier zum dankenden Gedenken vergegenwärtigen in allen Ortskirchen die Gesamtkirche. Die Ortskirche darf sich als Volk Gottes, Christusleib und Geistesbau verstehen. Deren symbolische wie technische Ausrichtung zum Mittelpunkt Rom hat durch die Reformen der Kirche wechselseitig einen intensiven Austausch institutionell, kanonisch, personell und kommunikativ-informativ vertieft, an dem die «politische» Beteiligung der Laien im kirchlichen Leben seit dem Vaticanum II einen steigenden Anteil besitzt.

Insgesamt war sowohl seit der frühen Kirchengeschichte als auch seit der Reformation die Kompetenzerweiterung des römischen Pontifex, der bischöflichen Kollegialität und der kirchlichen «communio» eine Antwort der Adaptation an die Welt: Die Ausbildung eines christlichen Kultus und christlicher Feste deutete nicht nur auf eine institutionelle Sichtbarkeit, sondern ebenso auf die Heilswahrheit, auf Gesinnungen, Erwartungen und Hoffnungen einer zukünftigen Weltordnung göttlicher Würde hin. Damit hat sie «ohne Tempel» universal Raum und Einfluss auf die innere Freiheit oder die innere Haltung der Gläubigen genommen. Das Judentum verehrte dagegen nach der Zerstörung des zentralen Tempels in Jerusalem die Thora wie einen «mobilen Tempel» (Aleida Assmann), der Landverheißung, Gesetzestreue, Diaspora, Bewegungsfreiheit und Leben der jüdischen Gemeinden im weltweiten Exil nicht nur bestimmte, sondern die «Gottesstadt als sichtbare Manifestation, gleichsam als ›Gelände‹ der schützenden Macht des dort präsenten Zionsgottes» (Bernd Janowski) vorstellte. Somit blieb das königszeitliche Jerusalem, das den «Übergang vom Kulturraum der Stadt zum lebensfeindlichen Umland» (Klaus Bieberstein) markierte, im «Judentum ein jenseitiger, eschatologischer Ort, ein Ort des Sterbens, des Gerichts und der Erwartung der Ankunft des Messias» (Aleida Assmann). Dort soll dann nach Ankunft des Messias der «Dritte Tempel» (Motti Inbari) errichtet werden.

Juden und Christen finden demnach in der «gemeinsamen Bibel eine Jerusalemtheologie» (Wilhelm Breuning), die in der Sakralwelt der Stadt «von innen nach außen abnehmende Bereiche von Reinheit und Heiligkeit» (Bernd Janowski) demonstriert, wahrhaftig kein Randthema des Alten Testaments vor. Angesagt ist stattdessen von Janowski ein «Gegensatz von Innen (Zentrum/Kosmos) und Außen (Peripherie/Chaos)», der sich vom «Tempel über die umliegenden Wohnhäuser bis hin zu den Nekropolen im

«Jenseitsgelände» außerhalb der bewohnten Stadt» erstrecken würde. Die Lebenden wohnten in den «Häusern innerhalb der Stadt» um den Gottesberg herum und die Toten hätten ihren «Wohnort» in den «Gräbern außerhalb der Stadt». Im königszeitlichen Jerusalem ist dieser «Gegensatz zwischen Diesseits (Tempel) und Jenseits (Nekropole) bzw. zwischen Oben (Welt der Lebenden) und Unten (Welt der Toten) von ausschlaggebender Bedeutung» (Bernd Janowski) gewesen. Nur die Barmherzigkeit Gottes würde durch sein «rettendes Eingreifen von oben (=Tempel)» das Herz des Gläubigen bis zur großräumigen Bewegungsfreiheit und Standfestigkeit zu weiten.

Zwischen Aufgang und Untergang der Sonne, zwischen dem Morgen und dem Abend erschloss sich dem Sehenden im Raum der «Glaube als Stehen und Verstehen» (Joseph Ratzinger). In der Raumdeutung des Psalms 104, 19–23 waren das exzellente, figurative und spirituelle «Berg-Eigenschaften» des menschlichen Lebens, die zur «Begehrbarkeit der Welt» (Bernd Janowski) und zur Freiheit ermuntern würden. Allein im ganzheitlichen Sehen, der Innen- und Außenschau, vergegenwärtigte der Mensch in der Kulturgeschichte Vergangenheit und Zukunft. Im Geist der Imagination gewann das Wandelbare wie im Bild der fließenden Geschichte Gestalt und Dauer – Sinn im Weltbild: Angesichts der Fülle würden exemplarisch der «Verborgene Raum der Unterwelt in der ägyptischen Literatur» (Erik Hornung), die heilsgeschichtlich gedeutete «Kathedrale als Zeitenraum» des 12. Jahrhunderts (Friedrich Ohly) oder die Anfänge eindrucksempfindlicher Reizüberflutung im geschwinden transitorischen Raum, wie in Rainer Maria Rilkes veröffentlichten Gedicht «Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen» aus dem Jahr 1914 reichen. In seiner poetischen Evokation versuchte er entgleitende Dinge im Innern, im «Weltinnenraum», festzuhalten. Dieses wesenhafte Einsseins des lyrischen Ich spiegelte einerseits ein mythisches Vorhandensein wider, andererseits legitimierte es des Dichters Auftrag als sinnreiche Aufgabe der Verwandlung. Sie beschrieb Rilke im Brief aus Muzot vom 13. November 1925: «in uns, die wir mit einem Teil unseres Wesens am Unsichtbaren beteiligt sind [...] in uns allein kann sich diese intime und dauernde Umwandlung des Sichtbaren in Unsichtbares, vom Sichtbar- und Greifbarsein nicht länger Abhängiges vollziehen, wie unser eigenes Schicksal in uns fortwährend zugleich vorhandener und unsichtbar wird.»

Nach der Wende der katholischen Kirche im Vaticanum II mit «Nostra Aetate» hatte Papst Paul II. beim Deutschlandbesuch im Jahr 1980 programmatische Konsequenzen für die Zukunft formuliert. Im Dialog der Kirche mit dem Judentum, den der Papst als Dialog «innerhalb unserer Kir-



che» benannte, handle es sich um eine «Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes». Diese reale «Bereitschaft zur Zuwendung» – so kommentiert Wilhelm Breuning – sei «etwas Bereicherndes» oder «sogar Beglückendes», das auf konkreten Wegen ein «Umdenken» erfordere. Paulus habe den Weg gewiesen, das «Alte Testament insgesamt aus seinem Verhältnis zu Christus heraus zu verstehen, es aber zugleich vermieden, die dem Alten Testament durch Gottes Geist mitgegebene Dynamik als durch das Christusereignis «abgeschlossen» zu sehen». Somit bleibe das «Alte Testament faktisch ein aktuell lebendig zu vernehmendes Wort Gottes». Das Auslegungsverständnis der «Typologie» – niedergeschrieben im «Katechismus der Katholischen Kirche» von 1993 – verdeutliche nicht nur die «Einheit des göttlichen Plans in beiden Testamenten», sondern solle auch «das Hindrängen des göttlichen Plans auf seine Erfüllung, bis schließlich «Gott alles in allem» (1 Kor 15, 28)» sein werde, hilfreich erfassen.

Eine Jerusalemtheologie darf also dem «real existierenden Jerusalem der Gegenwart» (Wilhelm Breuning) nicht ausweichen, zumal sich die biblische «Landverheißung» mit dem historischen Ort «Jerusalem» in dem «praktischen Zionismus» der Landnahme verdichtet habe. Dafür spreche eine metaphorische Mehrschichtigkeit der Begriffe «Land» und «Zionsberg», die für Juden theologische Heilsgüter mit einer Heilswirklichkeit «von oben» darstellen. Folglich könne das Christentum «Land, Stadt und Tempel in ihrem konkreten Gewicht nicht abschütteln», wie Breuning unter Bezugnahme auf Frank-Lothar Hossfeld und Helmut Merklein entwickelt hat. Jerusalem ist für die drei monotheistischen Religionen die «Heimat des Herzens». Breuning dehnt deswegen seinen Spannungsbogen in «geschaffener Wirklichkeit», die «noch heiliger ist als der Tempel»: Erstens hat Gott an diesem geschichtlichen Ort, dem Zentrum der Heilsgeschichte, die Welt durch das Kreuz Christi mit sich versöhnt. Zweitens geht der ursprüngliche Jerusalemcharakter in alle Tochterkirchen der Apostelgemeinde ein. Drittens hat die «menschliche Wirklichkeit Jesu» jetzt «ihren Ort jedoch zur Rechten des Vaters».

## Konklusion und Exzellenz der «Berge»: «Himmlisches Jerusalem» und Werte des «Guten und Vollkommenen»

Gemeinsam sind Juden und Christen der Überzeugung, dass Gottes heilsgeschichtlich-aktives Handeln den Menschen die Gottesherrschaft schenken wird. Der Mensch, der in der handelnden Rolle seines Subjektseins Geschichte in ihren Widersprüchen praktisch gestaltet, ist uneingeschränkt aufgerufen, seine Fähigkeiten für Werte-Entscheidungen, wie das «Gute und Vollkommene», einzusetzen. Diese Werte gehören zu den Höhepunkten des Seins, wobei August Brunner SJ akzentuierte: «Alle Seienden sind gut oder werthaft; wenige nur sind vollkommen». Im Blick auf das gegenwärtige Jerusalem hat der Besuch deutscher Bischöfe im März 2007 Empörungen in Israel hervorgerufen, weil Äußerungen über Stacheldraht, Mauerbau oder «Getto wie Ramallah» auf Unverständnis stießen. Die Bischöfe beteuerten Israels Existenzrecht und dessen staatliche Maßnahmen gegen den Terrorismus, aber beklagten gleichermaßen die katastrophale Situation der Palästinenser. Anspielungen auf Nationalsozialismus, Holocaust und Antisemitismus wurden von deutscher Seite widersprochen. Der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, P. Dr. Hans Langendörfer SJ, stellte in der Stellungnahme zu den Äußerungen des Botschafter Shimon Stein vom 6. März 2007 klar, der Besuch sei «durchgängig von einer hohen Sensibilität für die Belange beider Konfliktparteien» bestimmt gewesen. Somit treffe es nicht zu, die «deutschen Bischöfe hätten bei ihrem Aufenthalt vor Ort *eine* Seite des Konflikts dämonisiert und doppelte Maßstäbe angelegt.» Vier Wochen später hat der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bischof Wolfgang Huber, zu Beginn einer Reise in den Nahen Osten in Israel am 11. April 2007 vor einem neuen deutschen Antisemitismus gewarnt. Der EKD bekannte sich zur Mitschuld der Christen am Holocaust. Bischof Huber betonte in der Holocaust-Gedenkstätte «Yad Vashem», Wahrhaftigkeit im Umgang mit der deutschen Geschichte sei der einzige Weg, «um aus Erinnerung Orientierung werden zu lassen».

Wer in der Nahostregion Gewaltverzicht und Gerechtigkeit in Frieden und Freiheit will, demokratische Offenheit fordert und religiöse Radikalisierung ablehnt, hat die Gegensätze der politischen Wirklichkeit vor Augen. Wer dem Zwang zur Gewalt Einhalt gebieten will, der muss zum einen selbstkritisch eine Aufklärung über den Berg-Gott und zum anderen die Anerkennung absoluter Wahrheiten um des Menschen willen einfordern. Insofern ist Jerusalem für Juden, Christen und Moslems ein real-gemein-

schaftliches «Zeichen für die Veränderung». Dessen lebenspraktische Notwendigkeit mit der Hinwendung zum Transzendenten ist unbestritten. Wesentliche Aspekte der biblischen Berg-Religionen und ihrer Gedächtnisgeschichte werden nun kurz noch einmal memoriert, da sie sowohl geschichtliche Berg-«Denkmäler» als auch Symbole menschlicher Hinwendung zu Gott sind, die Raumorientierungen der Wohlordnung abbilden:

Im Alten Testament (AT) werden exzellente «Berge» sowie «Gebirge», z.B. Tabor, Zion, Karmel, ca. 250 Mal im Pentateuch und insgesamt – einschließlich der «Hügel» – ca. 600 Mal erwähnt. Sie sind eingegrenzte «heilige Stätten», Zufluchtsstätten von Menschen, aber auch Wohnstätten, Begegnungsorte mit der Gottheit und Denkmale für Gottes Heilshandeln auf Erden. Auf den Bergen werden Signale aufgerichtet und Botschaften ausgerufen, auf einem Berg wird das Gesetz Gottes gegeben und der Bund geschlossen. Das Argument des Bibelwortes verteidigte die Kraft der Wahrheit in der Kirche und Reichspolitik. Im AT wird das Vertikale, der «Gottesberg» (Ez 28, 14) oder das «erhöhte Dasein» im Typus, bereits zum rettenden Auslegungsprinzip. Der Typus aus dem AT erfüllt in der Umdeutung ins Christliche ein Handeln, das dem Anspruch, Antityp sein zu wollen, gerecht wird. Typologisches Denken ist indessen schöpferisch und steigernd in seiner gottgewollten Zweckbeziehung im Neuen Bund. Die Typologie ist im «Hochgefühl des Gegenwärtigen» (Friedrich Ohly) ausdrücklich christozentrisch: Christus ist der figurale Geist des «wahren Menschen» im Neuen Testament (NT), dessen versöhnende Botschaft ein Gedächtnis mit Gegenwartswert schaffen will.

Der Tempelberg, der ewige und niemals wankende «Berg Zion», wird schützend umgeben von anderen Bergen (Ps 125, 1–2). Dem Jerusalemer Tempel gegenüber liegt der Ölberg: Er ist Ort der Endzeitrede (Mk 13, 3) und der mächtigen Grabeskirche zum Gedächtnis an Christi Opfertod und Auferstehung. Keine Namen sind angegeben bei der Bergpredigt, dem Berg der Versuchung, Berg des Gebetes, Berg der Verklärung und Berg der Sendung. Für den Hinrichtungsort Golgatha, einem «irdischen Bezugspunkt des Himmlischen Jerusalem» (Bernhard Gallistl), lautet die missverständliche Bezeichnung «Kalvarienberg», denn die Evangelien sprechen im Zusammenhang mit Golgatha niemals von einem «Berg»: Golgatha ist die «Schädelstätte», an dem nicht nur Christus am Kreuz gestorben ist, sondern auch laut Kirchenvater Origenes Adams Schädel begraben sein soll, so dass das Blut Christi auf den Schädel Adams fließen und ihn erlösen konnte. Nach der Legende wurde das Kreuz Christi über dem Grab Adams errichtet. Paulus nennt Christus den «zweiten Adam vom Himmel»

(1 Kor 15, 47). Gegen die Echtheit der in der Grabeskirche verehrten Kreuzigungsstätte wird u.a. geltend gemacht, dass nach Berichten der Chronisten wie Eusebius des 4. Jahrhunderts die Anhöhe «Kalvaria» (lat. «calvariae locus») und das Heilige Grab in Vergessenheit geraten und nur durch ein Wunder wieder gefunden worden seien.

Exzellente Berge sind von alters her sakrale Stätten der Offenbarungen Gottes, der Passion, Anbetung und des Opfers gewesen. Im NT wird die von den alttestamentlichen Propheten eingeleitete Typisierung (Typik, Typologie) der heiligen Berge ausgebaut. Es wird häufig erwähnt, dass Jesus auf einen Berg ging, um dort zu seinen Jüngern zu reden (Seligpreisungen: Mt 5, 1 ff.) und um dort zu beten (Mt 14, 23). So stieg Jesus auf einen Berg, um die zwölf Jünger zu konstituieren (Mk 3, 13–19). In der Einsamkeit des Gebirges begegnete Jesus aber auch dem Teufel (Mt 4, 8). Im galiläischen Bergland heilte er viele Kranke und speiste 5.000 Menschen. Insgesamt sind die Berge Sinnbilder der Gerechtigkeit Gottes (Ps 36, 12), sie sind aber auch Symbole unüberwindlicher oder unausweichlicher Schwierigkeiten. In übertragener Bedeutung sind die Berge ebenfalls Symbole der widergöttlichen Mächte. Doch schon dem senfkorngroßen Glauben verheißt Christus, dass er Berge versetzen kann.

Im Buch Genesis, werden Paradies und Sündenfall geschildert, ohne dass dort ein Berg vorhanden ist. Berge sind nur nachweisbar in jüdischen Legenden, nach alttestamentlicher Auffassung sind sie die Erstlinge (alt, ewig) der Schöpfung (Ps 90, 2). Eine jüdische Legende verlegt das Paradies auf einen hohen Berg. Christus bzw. das Lamm erscheint auf Sarkophagen des 4. Jahrhunderts allerdings auf dem Paradiesberg stehend. Hier kann man freilich vom Symbol des erhöhten Daseins sprechen, von einer Entrücktheit über das Weltgetriebe: Die «Seelensprache» bringt zum Ausdruck, dass den Menschen ein Dorn der Sehnsucht sticht, wenn er sich des heiligen Bergs in seinem Innern bewusst wird.

Die Sinai- oder Wüstentradition spiegelt sich in der Stephanusrede (Apg 7, 30–38), in der typologischen Deutung (Gal 4, 24 f.) und Zahlenmystik: Christus fastet vierzig Tage in der Wüste (Mt 4, 2), typologisch gedeutet auf Moses hin, Führergestalt der Wüstenzeit Israels und Vorbild Christi. Das Buch Exodus spricht vom vierzig Jahre dauernden Exodus Israels (Dtn 29, 4), von Gottes Nähe (Dtn 2, 7), von Moses, der vierzig Tage und Nächte auf dem Berg (Ex 24, 18) blieb, und der vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste bis zum Sinai (Dtn 29, 4). Es gehört dazu der Bundesgenossenschluss am Sinai aufgrund des Dekalogs und des Bundesbuches. Dass der unsichtbare Gott zu Adam, Abraham, Moses und den Vätern

gesprochen hat, gehört zu den religiösen Grunderfahrungen der Menschheit, zu der Glaubensprüfung menschlicher Gotteserfahrung, zu der existentiellen Verbindung von Sprechen und der erzieherischen Möglichkeit des Glaubens. Wo Gottes Heil wirkt, entsteht Gemeinschaft. Keinesfalls ruft Gott einen Einzelnen nur für sich allein. Abraham wird zwar als Einzelner von Gott gerufen, jedoch mit der Verheißung, Stammvater des Gottesvolkes zu werden.

Auf den «Ort» Golgatha hat typologisches Denken die rabbinische Auslegungstradition vom Tempelberg übertragen: Der etymologisch unsichere Berg Morija, bekannt als Stätte der Handlungsfolge Abrahams (Gen 22, 1–19), ist ein traditioneller Topos, mit dem – wie bei Martin Luther und Johann Gerhard (1582–1637) – in Morija eine typologische Vorabbildung Golgathas in den Vordergrund rückt. Damit gebe es nach Johann Anselm Steiger zwischen jüdischer und christlicher Sicht einen «frappierenden consensus der lutherischen Exegese und derjenigen der «alten Hebräer»». Kirchenhistoriker Steiger vertritt ebenso die Auffassung, der Konsens beschränke sich «bei Luther und seinen Erben keineswegs auf die christologische Interpretation des Alten Testaments». Vielmehr sei «die Typologese Teil der ihr noch einmal übergeordneten Programmatik der geistlichen, figürlichen und mystischen Hermeneutik, der es darum zu tun ist, alle Texte der Heiligen Schrift im Sinne der *analogia fidei* so auszulegen, dass die Botschaft des Heiligen Geistes anschaulich werde und sich den Herzen einbilde, d.h. einpräge».

Golgatha, nach dem «klassischen» Hinweis Johann Gerhards ein «Teil des mehrere Berge umfassenden Gebirges Morija» (Johann Anselm Steiger), bedeutet zunächst «Kreuzigung» und «Schande», aber in der Erfahrung der Auferweckung wird Golgatha zum Triumph: «Der Ort der Todesqual des Gekreuzigten und seiner Inthronisation werden eins. Zion, die Stätte des Gottesthrons und der göttlichen Einwohnung, und Golgatha, der Kreuzeshügel, fallen zusammen» (Martin Hengel). Die Auferstehung Christi vollzog sich am dritten Tag nach seinem Tod: Im Hildesheimer Evangeliar des Hl. Bischofs Bernward (um 960–1022) zeigt ein Bild die Vision der Erneuerung der Kirche und des Menschen aus der Geburt des Kindes. Oben am Himmel steht ein achtstrahliger Stern, der auf die Auferstehung verweist, denn der «dritte» Tag vom Karfreitag aus, dem «sechsten» Tag, ist doch der «achte». Die Zahl «Acht» symbolisiert nicht nur die Salbung mit Öl und deutet auf Christus, sondern sie ist ein Symbol der geistigen Wiedergeburt und des Neuen Bundes.

In der Sprache des Glaubens wurde die Auferstehung von Christus wiederholt vorausverkündigt (Mt 16, 21; 20, 19 u. Parallelen) und von den Aposteln gemäß seinem Befehl zur Grundlage der Predigt gemacht (Apg 1, 22; 2, 32; 3, 15). Dieses Fundamentaldogma der christlichen Religion ist bekannt in allen Symbolen vom apostolischen an. Für Christus bedeutet die Auferstehung die «Erhöhung» zu jener Herrlichkeit, die seiner Menschheit von Anfang an gebührte. Auf diese hin hat er sich durch seine «Erniedrigung» im Gehorsam bis zum Kreuzestod einen zweiten Rechtstitel erworben. Für Christen ist die Auferweckung und Auferstehung, die auf dem Ölberg als Himmelfahrt Jesu (Apg 1, 12) gilt, der Beweis der wirklichen Überwindung von Tod und Sühne. Sie ist Bürgschaft und Vorbild, die in der Verklärung allen Menschen gewährt wird. Die Auferstehung ist Wunder und Weissagung zugleich, das Wunder der Wunder, Bekräftigung und Bestätigung aller früheren Wunder. Sie ist in apologetischer Hinsicht der Hauptbeweis für die Göttlichkeit des Christentums: «Wenn Christus nicht auferstanden, ist nichtig unsere Predigt, nichtig auch euer Glaube» (1Kor 15, 14). So ist es kein Wunder, dass theoretische Konstruktionsbegriffe wie Analogisierung, Transformation, Metamorphosierung oder Konvergenz für den Glauben der neutestamentlichen Auferstehungshoffnung theomorph und theologisch nicht hinreichend sind – der Glaube in seiner ganzmenschlichen Existenz geschieht hier und jetzt.

Die Auferstehung Christi ist das Wendemysterium der Menschheitsgeschichte. Die Vermittelnden sind die Apostel, sie künden als Typus-Zeugen der Verklärung, nach dem Tod auf Golgatha, von der Auferstehung Christi. Paulus schreibt an die Epheser (4, 9): Was besagt «Aufgefahren» anderes, als dass es auch hinabstieg in die Niederungen der Erde? Er, der hinabstieg, ist derjenige, der hinaufstieg über alle Himmel, um das All zu erfüllen». In dieser Sicht klingt es überzeugend, wenn der Albigensermissionar und Gelehrte Alanus ab Insulis gegen den manichäischen Dualismus sagt, das «Erkenne dich selbst» (urspr. Inschrift des Apollotempels in Delphi) ist mit der Inkarnation Christi vom Himmel auf die Erde gekommen. Nach den Worten des Kirchenlehrers Origenes wird Christus zuerst typologisch als Berg bezeichnet und von Hilarius mit Dtn 2, 34–44 begründet. Danach können Christen auch in der Meditation zu «Petrus» werden: «Fels ist nämlich jeder Jünger Christi», der die Wahrheit von den zwei Naturen Christi, der irdischen und der himmlischen, wie «auf dem Berg» in sich aufgenommen hat. Das erkennende Selbst erfährt im Bild der «Verklärung Christi» seine Selbsterkenntnis, denn das «Höhere Selbst» leuchtet in der Verklärung Christi. Die Kraft der Auferstehung macht somit eine neue

Typus-Art der Selbsterkenntnis möglich: Im Diesseits kann sich das Selbst als Gnadenreichtum eines höheren Selbst erfahren.

Der christliche Himmel wird durch einen Berg symbolisiert. Die «Lücke» als Annäherung zwischen Himmel und Erde wird kontemplativ empfunden, weil hohe Berggipfel besonders gottnah sind. Zion als «Berg Jahwes» wird bei den Propheten zu einer messianischen und eschatologischen Größe, zum koinzidierenden Mittelpunkt des kommenden Gottesreiches, zu dem alle Völker der Erde hinströmen werden (Mich 4, 1–7). Jerusalem wird so zur typologischen Idealstadt der Erde und zum «Nabel der Erde» (lat. «umbilicus mundi») – Gläubige bleiben Pilger in die kommende Stadt. Koinzidenz-Einmaliges gilt für «sternhelle» Glaubenserwartungen, die orientalisch-magische Magier des Evangeliums hegten, denn einzigartig ist ihnen der Erwartungsschauplatz Jerusalem mit seinem «Tempelberg der Sterngucker». Überprüfbare Historizität spielt hierbei eine andere Rolle. Im astrologischen Denken der Antike war die seltene Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn ein wichtiger Hinweis auf das Kommen eines neuen Königs der Juden. Astronomischen Argumenten bleibt es vorbehalten, wie das Planetenpaar den Weisen von Jerusalem nach Bethlehem, etwa acht km südlich von Jerusalem, voranziehen und dann direkt über dem Geburtsort Jesu Christi, dem im typologischen Sinn neugeborenen Moses, stillstehen konnte. Weder die Evangelien noch eine andere frühchristliche Quelle legitimieren den 25. Dezember: Während das Weihnachtsfest im englischen Puritanismus des 17. Jahrhunderts bestritten wurde, fand der Widerstand gegen das Fest in den nordamerikanischen Kolonien einen bleibenden Rückhalt, indem der «General Court» 1659 die feierliche Begehung des 25. Dezember unter Strafandrohung verbot. Kalendarische Spekulationen hatten immer wieder auf Berechnungshypothesen beruht. Beim Bethlehemischen Kindermord wurde die angegebene Altersgrenze der Geburt mit der ihr im Volksglauben gemäßen Stern-Erscheinung, einer kurzfristig auffälligen Helligkeit, die den Weisen ihren Weg gewiesen hatte, bestimmt.

Gelegentlich wird die ganze Erde, wie in einer illustrierten Handschrift des 11. Jahrhunderts im Katharinenkloster, als kegelförmiger «Erdenberg» beschrieben, über den zwei schwebende Engel die Sonne und den Mond wie zwei Kegelskugeln schieben. In der alttestamentlichen Micha-Prophezeiung (Mich 4, 1–7) sind «Zion» und der Tempelberg identisch. «Zion» ist ein Leitbegriff für alles Herrliche und Erhabene in Jerusalem und im Tempel. Als typologischer Schauplatz der Erlösung wurde Jerusalem besonders in der Zeit vom 11. bis zum 13. Jahrhundert aktiviert: Die Intensivierung der Wallfahrt, die Kreuzzugsbewegung und ein Frömmigkeitsstil, der in

der Koinzidenz von Topos und Typus durch eine geschärfte Wahrnehmung der irdischen Existenz des leidenden Gottesknechtes begleitet war, ließen allenthalben Nachbildungen des Herrengrabes und anderer heiliger Stätten entstehen. Unabhängig davon wird der genannte Zeitraum wegen seiner geistigen Zusammenschau, seines dynamischen Schwungs und seiner verbesserten Grundlagen auf materiellem Gebiet mit Recht als die «Morgenröte der modernen Welt» bezeichnet.

Der Gottesberg ist Symbol der Kirche, die «so hoch ragt, dass sie über die Wolken hinausschaut und dass sie den Himmel berührt» (Clemens Alexandrinus). Bei Clemens ist in der «Mahnrede an die Heiden» (griech. «Protrepikos») der Gottesberg den «Dramen der Wahrheit» geweiht. In ihnen erschien Christus als der neue und wahre Orpheus, der die «Harmonie der Welt» und der göttliche Logos ist. Stefan Heid hat herausgearbeitet, dass Clemens Alexandrinus auch die Ausdrücke «Trompete Christi», «Panzer der Gerechtigkeit» und «unverwundbare Waffen» verwendet, um den Sieg und Triumph des christlichen Glaubens nicht nur sprachlich hervorzuheben, sondern Christus als Maßstab für ein ewiges Rom einzusetzen. Nach dem Zeugnis der Apologeten hatte Christus auf römischer Seite gekämpft, um Jerusalem zu bestrafen. Heid greift Helmut Schwiers Fragen des göttlichen Reichsschutzes auf, die in der Zeit der flavischen Dynastie den Brand des römischen Kapitols im Jahr 69 n. Chr. mit dem Brand des Jerusalemer Tempels ein halbes Jahr später im Zusammenhang sehen. Hypothetisch, insbesondere «auf dem Hintergrund uralter Prophetien», sei der «Vormachtanspruch Asiens gegenüber Rom» (Stefan Heid) zu beachten, auch wenn im Verlauf der beiden jüdischen Kriege auf «römischer Seite programmatisch der jerusalemitische Schutzgott durch den kapitulinischen ersetzt wurde». Heid ist der Auffassung, dass Kaiser Hadrian (117–138 n. Chr.) den «Jupitertempel gewissermaßen als Wall gegen den Osten» aufgerichtet habe – eine «nur schwer zu rationalisierende Verdemütigung des Gottes Israels».

Nachweisbar hatte in der Neronischen Verfolgung der Jahre 64–67 n. Chr. die Enthauptung des Paulus und die Kreuzigung des Petrus stattgefunden. Mediävist Johannes Haller weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass Matthäus (16, 18 f.) das Wort von Petrus als dem Felsen überliefert, auf den die Kirche gegründet werden solle. Diese Anspielung auf das «Felsenfundament» (Hubert Jedin) des Tempels zu Jerusalem hat erst 70 n. Chr. nach der Zerstörung Jerusalems die Form erhalten, die im folgenden Menschenalter – so meint Johannes Haller – in der Jerusalemer Gemeinde nach Streitigkeiten geprägt worden sei. Die «Petrus-Typologie» (Hans Küng) des Neuen Testaments wurde seit dem Ende des 1. Jahrhunderts immer wich-



tiger, auch wenn im Evangelium von einem «Nachfolger» Christi in Rom keine Rede ist. Von der «Felsenfunktion des Erstapostels Petrus» spricht die «Geschichte der katholischen Kirche» (Josef Lenzenweger), wobei das «Ausbleiben der Parusie» als «Hinweis auf die Langmut Gottes» (Ernst Dassmann) gedeutet wird. Während Hans Küng «die (zunächst von kirchenpolitischer Tendenz freie!) Rom-Tradition», die – allerdings «nachträglich» (Johannes Haller) – auf dem Glauben des Petrus aufbauen soll, befürwortet, argumentiert der Jesuit und Kirchenhistoriker Klaus Schatz über diesen Episkopalismus insgesamt zurückhaltender: «Wenn wir weiter fragen, ob sich die Urkirche nach dem Tod des Petrus bewusst war, dass seine Vollmacht auf den jetzigen Bischof von Rom übergegangen ist, dass also die Gemeindeleiter von Rom jetzt Nachfolger Petri, Fels der Kirche und damit Träger der Verheißung nach Mt 16, 18 ff. ist, dann muss diese Frage, so gestellt, sicher verneint werden». Wer war schon um 100 bis 300 n. Chr. ein Bischof über den Bischöfen oder gab es überhaupt eine juridisch legitimierte Hierarchie? Schatz betont zusätzlich, dass es eventuell an «historischer Hermeneutik» mangle oder an Fragen nach der Bedeutsamkeit der römischen Kirche: «Dies aber kann sinnvoll nur geschehen im Gesamtkontext des Ringens der alten Kirche um Fixpunkte ihrer Einheit». Dazu heißt es im Rückblick auf die Geschichte des Urchristentums, in der die ««Großkirche»» (Jean Marie Mayeur) entstanden ist, dass sie das «Erbe der paulinischen Bewegung» und der «judenchristlichen Bewegungen des Petrus» angetreten habe. «In ihr vereinigten sich verschiedene Kirchen apostolischen Ursprungs, die alle das Andenken von Petrus und Paulus bewahrten.

Unter den Neutestamentlern besteht keine Einigkeit, wann die Geschichte des Urchristentums mit der Profangeschichte in Beziehung zu setzen ist. Christliche Untertanen im Imperium Romanum des 3. Jahrhunderts mussten in Fragen «christliches Soldatentum und Kaiserkult» (Manfred Clauss) nicht nur adaptiv und kompromissbereit sein, sondern insbesondere das Zusammenleben mit den Heiden forderte sie, die christliche Lehre durch Akkommodationen begreifbar zu verbreiten: Christliche Vorstellungen vom «Ewigen Rom» und «himmlischen Jerusalem» durchdrangen sich in den Lebensreichtümern Gottes – als Himmelseligkeit in der vollwertigen Wesensform Gottes. Nach der «Konstantinischen Wende» entwickelte sich ein langwieriger kirchengeschichtlicher Prozess, der sowohl die «Ewige Stadt Rom» als auch das himmlische wie irdische Jerusalem in ihren Kirchen und Klöstern, ja selbst in den Herzen der Christen heimisch machen sollte. Auf das in ihnen entworfene Bild beziehen sich der mittelalterliche Kirchenbau, die Radleuchter des elften und zwölften Jahrhunderts, die Kai-

serkrone, die Buch- und Wandmalerei sowie die liturgische Kleinkunst, wenn sie Kirche und Gottesreich veranschaulichen wollten.

Durch die Typologie sind die «Vier Schriftsinne» und die innerlich gesteigerten Typen maßstäbliche Wege, die eine sinnfällige Sache als Übersinnliches in der Bildsprache von Vertikalität und Horizontalität im «Reich Gottes» veranschaulichen. Ein Musterbeispiel der Koinzidenz ist der «Wortbedeutungsraum» Jerusalem mit typologischer Stufung: geschichtlich eine Stadt auf Erden, allegorisch die Kirche, tropologisch die Seele der Gläubigen und anagogisch die himmlische Gottesstadt. Die typologische Exegese deutet den «Berg des Herrn» dann auf Christus selbst übertragend, ebenso als Versammlungsort der eschatologischen Gemeinschaft (Hebr 12, 18–24). Im koinzidierenden «Kosmoskreuz» sind Topos und Typus «Berge», Heilige, Prediger, Engel, Apostel, Propheten, auch die Hl. Schriften. Berge sind ebenso Betrachtung und Erkenntnis, sie sind Exzellenzen, Dogmen, Charismen und Tugenden, selbst die widergöttlichen Mächte. Im Gegensatz zu dieser typologischen Tradition bezieht sich die Realimitation nicht auf eine transzendente, sondern auf eine diesseitige Wirklichkeit, also auf das irdische Jerusalem und die tatsächlichen heiligen Stätten.

Kultstätten auf Bergen wurden als christliche Heiligtümer auf Höhen bzw. Bergen neu errichtet, wobei vorchristliche Vorstellungen von der größeren Himmelsnähe nachwirken konnten. Gemeindekirchen errichtete man seit dem 3. Jahrhundert auf hochgelegenen Stellen jeder Stadt. Lokal augenfällige Umstände bot der «Hildesheimer» Domhügel, der Vermutungen nahelegte, dass – wie archäologische Überreste zeigten – schon im 8. Jahrhundert und dann mit der Gründung einer Kapelle die Besiedlung durch Menschen aufgenommen hatte. Andere anschauliche Beispiele wie der Michaelishügel oder «St. Mauritius auf dem Berge» bestätigen solche Annahmen.

Klostergründungen sind einerseits sichtbare Zeichen, «Wahrzeichen» der siegreichen Religion, und andererseits die Aufspaltung der biblisch einen Gotteskindschaft: Die einmal getauften Weltchristen erfuhren die besondere Gotteskindschaft der Mönche mit ihrer zweiten Taufe, der Profess. Benedikt von Nursia erbaute um 529 n. Chr. an der Stelle eines Apollo-Tempels das Mutterkloster, das zur Wiege des Benediktinerinnenklosters wurde. Heilige Stätten der Ostkirche sind wahlweise das Kathari-nenkloster (560) am Fuße des Berges Moses, der Berg Athos, die Meteora-Klöster und das Kiewer Höhlenkloster (1051). Der Gipfel war nicht nur ein sakraler Ort, sondern darüber herrschte die Offenheit des Himmels. Nach Augustins Schrift «Über die wahre Religion» gab es gute Gründe, der Welt den Rücken zu kehren: «Geh nicht hinaus, in dich kehre zurück, und

übersteige dich selbst». Das Kloster bildete im wahrsten Sinne eine typologische Gemeinschaft in der Gegenwart Gottes. Kirche und Kloster weisen in der Koinzidenz von Kreuz, Topos und Typus auf die spirituelle Idealität, die Erneuerung des Paradieses und die Vorwegnahme der Endzeit hin: Die Gottesherrschaft antizipiert den Tempelberg als «Himmlisches Jerusalem».

Kunst hat ihre eigene «Bildsprache», die aber als zwischenmenschliches Vehikel des Ausdrucks auf konventionelle Verständigungsmittel der Einheit und Differenziertheit nicht verzichten kann. Das trifft insbesondere auf die des Lesens Unkundigen zu, denen die sog. «Bernwardinische Kunst» im frühmittelalterlichen Sachsenland ein theologisches Programm bot. Ikonologische Gestaltungsakzente der «Berg-Kunst» Hildesheims, der entwicklungsgeschichtlich vereinigte Stilformen der Akkommodation nicht fremd sind, dienen in ihrer biblischen Authentizität typologisch dem lebendigen Gedächtnis in der Kirche. Christlich-patristische Überlieferung, sächsische Evangelisierung und «Ottonische Renaissance» fanden in der Person des Hildesheimer Bischofs Bernward ihren hervorragenden Ausdruck, denn die «Systeme ›Kirche‹ und ›Reich‹», verwirklicht in der spätantiken Existenz und Politik der «Reichskirche», standen konflikthanfällig «in einer steten Spannung zwischen erstrebter Einheit und faktischer Unruhe und Spaltung» (Jan-Markus Kötter): Nach Bischof Bernwards Glaubensverständnis, das auf dem Alten und Neuen Testament gründete, sei der Neue Bund im Alten verborgen und der Sinn des «Alten» werde erst im «Neuen» erschlossen. Die symbolische Geschlossenheit von «Wort – Bild – Bau» wurde im Leben Bernwards zur mitteilenden korporativen Wirklichkeit in der Buchmalerei, in der Bildsäule, in den Bildtüren und im Bauwerk St. Michael, das als die Architektur des himmlischen Jerusalem gleichsam die Sprache der Gebete und Lesungen, die Melodien der Gesänge und die kultischen Zeichen der Liturgie in all ihren gegenseitig sich stützenden Teilen im Ganzen erschloss.

Großen Einfluss auf Bernward scheint der berühmten Klosterschule Fulda (822–842) mit ihrem großen Leiter und Lehrer Hrabanus Maurus (ca. 780–856), dem Meisterschüler Alkuins, beizumessen sein: In seinem exegetischen Kommentar zum Galaterbrief des Paulus, in dem die Befreiung des Christentums aus der Knechtschaft des jüdischen Gesetzes beschrieben wird, stellte er die typologische Allegorese am Beispiel von Hagars Sohn Ismael und Sarahs Sohn Isaak (Gal 4, 21–22) dar. Klaus Vogelsang analysiert, dass sich der «primus praeceptor Germaniae» vornehmlich auf den Marseiller Klostergründer und Aszeten Johannes Cassianus berufen hat, dessen Auslegungen zum geistigen Schriftsinn er nahezu wörtlich wie-

dergibt. Seinem Vorbild gemäß konkretisierte Hrabanus den vierfachen Schriftsinn am bereits erwähnten Beispiel der «civitas Iudaeorum», der Stadt Jerusalem. Jerusalem und Rom kommen aber seit Konstantin «für die Frage des göttlichen Reichsschutzes miteinander in Frage» (Stefan Heid). Die Kirche war die Verfechterin der Reichseinheit: In der historischen Gegenwart «Hildesheim» vervollständigte sich mit Bernwards «Mauer» die «Berg-Exzellenz» wie die einer «civitas sancta». Tortürme mit den Petrus und Paulus geweihten Kapellen, Reliquienkult, Romverbundenheit und Romverehrung zeigten ein petrinisches Heil mit gesamtkirchlichem Anspruch in der okzidentalen Welt. Bernwards Werk erreichte Maßstäbe eines «Modernisierers», die zu geistlicher Kontinuität verpflichteten. Hrabanus, der 847 zum Erzbischof von Mainz erhoben wurde, besaß als Metropolit Rechte und Pflichten gegenüber der Suffragandiözese Hildesheim. Zwischen Erzbischof Willigis (975–1011) und Bernward bestanden sehr enge Kontakte, denn der Metropolit hatte ihn am 15. Januar 993 zum Bischof geweiht.

Der gestiftete Leuchter des Bischofs Hezilo (1054–1079) im Hildesheimer Mariendom symbolisiert im Kleinen wie im Großen die Zentralität eines biblischen, liturgischen und ikonographischen Werts: «Gottesdienst der Gemeinschaft und persönliche Fürbitte» (Bernhard Gallistl). Das «Volk Gottes» und das «Himmlische Jerusalem» leben in der Gegenwart biblischer Worte und schaffen eine Gesamtperspektive. Die Kirche ist das lebendige Subjekt und dimensioniert den typologisch berghohen «Wortbedeutungsraum». Darin zeigt sich das essentielle Bild einer sakralräumlichen Verheißung, die Augustinus in der «psychischen Triade memoria – intellectus – voluntas» (Harald Weinrich) des Gläubigen als Inbegriff des göttlichen Gedächtnisses erfasst hat. Gleichmaßen bewahrt die Weltkirche dieses Gedächtnis an den Stätten der universellen Sakraltopographie. Eine lokaltypologische Ausdrucksform, die mit 72 Lichtern die Zahl der Jünger Jesu (Lk 10) zur «Großen Lichterkrone» geordnet hat, «erleuchtet» gewissermaßen mit ihrer Helligkeit die «erhabene Stadt», die Johannes in der Offenbarung im Geiste «auf einen großen und hohen Berg» entrücken ließ, als komme die heilige Stadt, das neue Jerusalem «vom Himmel herab» (Offb 21, 9–18). In diesem biblisch-theologischen Hoffnungsbild wird mithilfe der Zahlenmystik die Zahl Drei im Sinnbild der heiligen Einheit, der Gerechtigkeit oder der vollkommenen Bedeutung (Gen 6, 10; Gen 18, 2; Joh 2, 11) verstanden. Sie soll das Symbol alles Spirituellen und nach dem NT die «Heilige Dreifaltigkeit» im religiös-künstlerischen Kosmos der Auserwählten visualisieren. Ihre Herrschaft über Himmel, Erde und Hölle triumphiert

in der Bibelallegorese des Dreifachen von 12 (Tore/Stämme). Die Zahl 36 wäre somit im «Himmlischen Jerusalem» nur die Hälfte von 72 Lichtern, deren anagogische Berücksichtigung der Kirchenstände «origines», «viduae» und «conjugati» in der eschatologischen Vollkommenheitsform dann die diesseitige und jenseitige Stadt *ad similitudinem* des irdischen Jerusalem anschaulich widerspiegelt.



Abbildung 11: Hezilo-Leuchter im Hohen Dom zu Hildesheim,  
Fotografie: Bischöfliche Pressestelle Hildesheim (bph)

Zum doppelten bzw. vielfältigen Sinn, dem der sichtbaren und unsichtbaren Wesenheiten, gehört dagegen im Antitypus die symbolische Deutlichkeit des allgemeinen verborgenen Sinns. Seine «demonstratio» ist unmittelbarer Ausdruck der Realität, im einsichtigen Subjekt eine «sittliche Tugend» des Ganzen oder ein «decorus» (de[cus] cor[dis]) als «Schönheit der Seele». Die Relation «sich-erinnern» und «erleuchtet werden» lässt sich verstehen als ein immenser theologischer Gewinn, da die symbolische Wechselbeziehung wirkungsplausibel ist. Danach begreift Augustinus (PL 34, 301) in seiner Gottesliebe das «erhabene Jerusalem, die himmlische Stadt» (lat. «supernam Jerusalem civitatem caelestem»), in der sich im Wesentlichen eine «Vorzüglichkeit, so würdevoll, soviel Würde verbindend, so großartig, soviel Hoheit und soviel Auswahl an Erhabenheit und Schmuck» (lat. «praestantia, tanta dignitas, tanta dignitati coniuncta utilitas, tanta amplitudo, tanta maiestas tantusque decor et ornatus») zusammenfinden.

Arithmetisch würde somit die Zahl Sechs (Ex 20, 9; 23, 10), die Augustinus mit «officia naturalia» deutet, durch die Multiplikation von 6 mal 12 (Jünger/apostolische Sendung/Kreuzzeichen) gleich 72 eine «reinigende» Rundzahl («perfectio») ausdrücken, in der sich in «erhöhter» Ergänzung das Gesetz aus Liebe (1 Joh 4, 7. 16; Lk 9, 31)) erfülle. Gerade diese symbolische «Erhöhung», die Einung mit Gott, weist in ihrem kompositorischen Erlösungsvermächtis sowohl gegen alle Unvollkommenheit in der «gefallenen» Welt als auch auf die eschatologische Universalisierung des Gottesvolkes hin. Kreuz, Erhöhung und «Lichtkrone» sind christologisch eins: Den Heilsbund (Gal 3, 15–17) wahrer Gotteserkenntnis und vollkommener Sündenvergebung bestimmt gleichsam eine Disposition göttlicher «ordo»-Harmonie, in der insbesondere die Weisheit Salomons (Spr 11, 21): «Alles hast du nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet» funktionell zum Ausdruck kommt. Folglich wohnt Gott, die «Sonne der Gerechtigkeit», im «Himmlischen Jerusalem» in neuer Nähe zu den Menschen und ist Quelle des Lebens. Mit der Einwohnung Gottes im Herzen ist gleichsam das «Neue Jerusalem» der wirkliche Tempel, das «Berg-Zentrum» der Heilsgeschichte und der lebendige Fels für alle Zeiten. Insgesamt drei weitere romanische Radleuchter, allerdings kleiner und jünger, sind im deutschsprachigen Raum noch erhalten – der Titmar-Leuchter in der Hildesheimer Antoniuskirche, der Jerusalem-Leuchter in der Abteikirche zu Komburg und der Barbarossa-Leuchter im Münster zu Aachen.

Der Aufstieg zum Gipfel eines «Heiligen Berges» galt als Symbol für den inneren Läuterungsweg des Menschen, der die Begegnung mit dem Göttlichen vorbereitete. Die typologische Exegese deutete den «Berg des

Herrn» so wie Honorius von Autun (1. Hälfte des 12. Jahrhunderts) im «Speculum ecclesiae» überliefert hat: «Die Stadt, die der Prophet auf dem Berg gesehen hat, ist die Kirche, die auf Christus gestützt ihm vertraut». Für den mittelalterlichen «viator mundi», den Wanderer oder Pilger, vermittelte ein heiliger Berg das Ziel der religiösen Wanderschaft und des Aufstiegs (lat. «peregrinatio religiosa»), die in der Einsamkeit eine Selbstfindung (lat. «peregrinatio animae») im Licht des Worts möglich machte. Den Weg zur Selbstakzeptanz, zum inneren Frieden, zur Gerechtigkeit und zur leidenschaftlichen Gottsuche fasste Richard de Saint Victor (um 1110–1173) in die Worte: «Willst du den verklärten Christus sehen? Steige auf diesen Berg, lerne dich selbst erkennen». Der handlungsleitende Ausdruck «Berge versetzen» stammt aus Ijob 9, 5; diese Sinnfiguration, die etwas unmöglich Scheinendes möglich macht, findet sich als innere Erhebung wieder im Senfkorn-Symbol der Sakrallandschaft «Der Glaube versetzt Berge» (1 Kor 13, 2) und an anderen Stellen der Synoptiker.

Die christliche Kontinuität als politische Idee der «translatio» von der Antike zum Mittelalter und zur Neuzeit, also durchgehend übertragen auf ein gesamtes «Konstantinisches Zeitalter», begann im 4. Jahrhundert mit der Jerusalemer Stiftung einer Grabeskapelle durch die Mutter Konstantins des Großen, der heiligen Helena. Zusammen mit der Auffindung des Kreuzes und der Errichtung einer Grabeskapelle durch Konstantin 335 n. Chr. hatte außer Kaiser Julian (331–363 n. Chr.), dem nur der oströmische Kaiser Heraklios (um 575–641 n. Chr.) im Jahr 628 als letzter Besucher Jerusalems gefolgt war, kein Kaiser mehr die Stadt Jerusalem betreten. Ihre Bedeutungserhöhung hing mit Überlegungen über den Geburtstag und Geburtsort Jesu zusammen, die im Westen am 25. Dezember und in Jerusalem am 6. Januar gefeiert wurden. Nach Mi 5, 1 hatte sich wahrscheinlich unabhängig vom Kirchenvater Origenes, der Bethlehem bevorzugt hatte, eine Tradition entwickelt, dass Jesus auf der Hälfte der Wegstrecke nach Bethlehem – so Hagith Sivan – geboren worden sei. Kyrill von Jerusalem (313–386 n. Chr.) blieb es überlassen, die Kreuzerscheinung am Himmel, die unter Kaiser Constantius II. (317–361 n. Chr.) beobachtet worden war, zusammen mit der Stadt des wahren Kreuzes aufzuwerten. Diese topographische Zentralität koinzidierte mit spätantiken und mittelalterlichen Sinnfigurationen des Typologischen. Sowohl in der «devotio moderna» als auch vor der Reformation war beispielsweise für Nikolaus von Kues (Cusanus) das Denken aus der allumfassenden Einheit völlig unstrittig, die alle Gegensätze in Gott aufhob. Unabhängig vom italienischen Humanisten Lorenzo Valla (1407–1457) entlarvte er die «Konstantinische



Schenkung» als Fälschung und wunderte sich, dass die Schriftsteller der Antike nichts von der Unechtheit gewusst hätten. Cusanus trat mutig gegen den Ablassmissbrauch, die Wundersucht und andere Missbräuche auf und durchwanderte als päpstlicher Legat ganz Deutschland, überall predigend und reformierend. Im Jahr 1451 hielt er sich im Fürstbistum Hildesheim auf und betätigte sich als wichtiger Reformers. Cusanus erwartete eine nahe Wiedergeburt der Kirche, nicht zufällig hat man ihn als «Pfortner der Neuzeit» bezeichnet.

Das In-Frage-stellen des Typologischen wie des Theologischen, das gegenüber der überkommenen Kontinuitätsvorstellung das Denken der Diskontinuität ins Spiel brachte, gründete primär im methodischen Zweifel und in den erkenntnistheoretischen Gewissheitskriterien des Philosophen und Naturwissenschaftlers René Descartes. Insbesondere die Veränderungsschübe im «langen Mittelalter» seit Reformation und Aufklärung sowie Industrialisierung und Darwins Evolutionstheorie veranschaulichen nach zwei Weltkriegen heute die Kluft, die seit dem Historismus des 19. Jahrhunderts zwischen Antike und Gegenwart – gewissermaßen schleichend und unauffaltam – aufgerissen worden ist. Der seit der Reformation verwandte Begriff «Religion», der selbst inhaltlich verschiedene Auslegungen erfuhr, wird gegenwärtig in modernen aufgeklärten Disziplinen für jedwede instrumentale und orientierende Handlungskonzeption verwandt: Ende des 18. Jahrhunderts ist mit dem Begriff «Religiosität» erstens das tugendhafte Denken und Handeln der Menschen für operative Entwürfe gestaltbar geworden. Zweitens erfuhren die Differenzbegriffe «Religion» und «Religiosität» seit der Aufklärung eine säkulare Zerfaserung, so dass sich das Fach Theologie zu einem Thema mit verwirrender Gelehrsamkeit entwickelt hat. Friedrich H. Tenbruck spitzte die kulturgeschichtliche Aneignungsproblematik auf das Maß zu, dass es «letztlich um den Ausgang des Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft» gehe. Diese Zuspitzung beurteilte Joseph Kardinal Ratzinger als eine «Überlebensfrage der Gesellschaft und des Staates» in der Zukunft und folgerte: «Der Verlust der Transzendenz ruft die Flucht in die Utopie hervor». Daraus resultiere «jene eigentliche Amputation des Menschen», aus der «alle anderen Krankheiten hervorquellen». Die «Zuflucht zu Scheinhoffnungen» sei Ausdruck dessen, dass der Mensch seiner «wirklichen Größe» beraubt worden sei. Im ursprünglichen Richtungssinn, der zudem von der «reinen Männerkultur befreien» will, sei deswegen eine «anthropologische Revolution» – so ergänzend der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz – die «christliche Reaktion auf die sogenannte Überlebenskrise».

Moderne Geschichtswissenschaftler wie Friedrich Jäger und Jörn Rüsen betonen mit erkenntnistheoretischer Sicherheit, im handlungsorientierten Historismus sei eine «letzte Religion der Gebildeten Europas» entstanden. Operationalisierte Zeichen dieser Hegemonie kennen keinen Irrtum, weil die Akteure im Bewusstsein einer transnationalen Wissenschafts-«Religion» handeln, die sich mit fremdprofessionellem Engagement hauptsächlich auf die «kulturelle Bewältigung» der großen innerweltlichen Gegenwarts- und Zukunftsfragen eingestellt hat.

## Christliche Anthropologie und evolutionäre Meta-Theorie: «Plastifizierung» und «Wendezeiten» für Weisheit und Bildung?

Die Vorstellung der Kontinuität in der Geschichte ist für traditionelle Historiker so etwas wie eine leidensgeschichtliche «Erinnerungsstiftung». Von diesem Subjektbegriff, dem die Wahrnehmung aller Sinne eigen ist, trennt sich in der Moderne das Bewusstsein einer vehement gegen die Vergangenheit gerichteten intellektuell-optimistischen Autonomie als eine vermeintliche Siegengeschichte. Mit ihrer Rationalität systemischer Plastikwörter, die jedes «Selbstrestitutionsprogramm» mit der «Sprache des Vorläufigen» blockiert, präsentiert sich langfristig eine Kultur mit völlig anderen Zielen, Theorien und Methoden. Ihre Sprache, die der vorherigen Sprache entgleitet, entwertet zumindest diejenigen Intentionen, die eine traditionelle Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch zu verteidigen vermochten. Im fortschrittlichen «Mainstream» der Forschung herrscht eine unbändige Aufbruchstimmung, deren metatheoretische Zuversicht eine außerordentliche plastifizierende Sogwirkung erzeugt. Über Katarakte der Moderne unaufhörlich nachzudenken, bedeutet, den Menschen in den Blick zu nehmen, der seine eigene Kompetenz und Komplexität immens steigern will.

Wohin soll die Reise gehen, wenn ein neues Denken über die Kräfte der Evolution auffordert, die eingespielte Opposition von Natur und Kultur zugunsten von Naturalisierung und Kulturalisierung aufzubrechen. Wieweit darf ein sich vermeintlich selbst organisierender Plastifizierungs-Prozess von Kultur und Natur kommentarlos bleiben, wenn evolutionstheoretische Interaktionen zwischen Geist und Natur nicht ohne ökologische Katastrophen, soziokulturelle Modell-Überbietungen, Gesetze wachsender Unordnung, exponentiell verlaufender Beschleunigungstrends, genetischer Störungen und Freibeuter-Heilsbotschaften auskommen? Das Labyrinth der menschlichen Komplexität klärend zu beschreiben, gleicht einer hyperwissenschaftlichen Großkonzeption, einem gigantischen kognitiv-sozial-kulturellen Experimentalversuch: Simultane biologistische «Begünstigungen» des Lebens beruhen einerseits auf theoretischen Interdependenzfaktoren, die sog. «qualitative Sprünge» in der Kultur und im Hominiden-Gehirn als gegenseitig objektiven Evolutionsvorteil einplanen. Multiperspektivische Beziehungen zwischen Natur- und Kulturwissenschaften konditionieren andererseits eine fortschrittliche Einheitswissenschaft des Lebendigen: «Die Evolution ist eine hervorragende Programmiererin», wie Ray Kurzweil

behauptet. Sie wird zukünftig in exponentiellem Maße Reproduktionsfähigkeiten, Plastifizierungen und Subjektdimensionen des «Neuen Menschen» in der «Neuen Gesellschaft» qualifizieren.

Bis zum Jahre 2019 schätzt Ray Kurzweil, werden Menschen Beziehungen knüpfen «zu ihren automatischen Assistenten, die ihnen als Gesellschafter, Lehrer, Pfleger und Liebhaber dienen». Modernisierung ist heute schon das Elativ-Modell, das Nonplusultra für «Geld machen hält die Welt in Schwung» (engl. «Money makes the world go around»): Attribute dieses «getoppten» Lebensstils sind urban, mobil, mailbereit, selektionsgeübt, kommunikativ, flexibel, modisch, smart, clever, körperbetont und fit. Die von der Vergangenheit abgekoppelte, quasireligiöse «Modernisierung» erweitert die Zukunftserwartung auf emanzipierte Beliebigkeit, berechenbare Diskontinuität bzw. auf ein «Chaos» (Hayden White): Vergangenheit wird naturalistisch zur Schuttwüste, zur Ruinenlandschaft historischer Objekte, zu Überresten und toten Worthülsen einer untergegangenen Welt-«Architektur» oder – wenn die «entzauberte» Frage nach dem Menschen immer rationalistischer wird – als Begräbnisstätte «toten Gebeins» zur «Totenstadt» (Reinhard Wittram). Aber das einst körperhafte Leben der Vergangenheit zwingt die Menschen in ihrer Menschlichkeit vor Gott weiterhin zur Solidarität. Sie müssen Stellung nehmen und Zeugnis ablegen, das den Tätern, Opfern und Denkern von ihren eigenen Bedingungen her gerecht wird.

Die kollektive «Anpasser»-Spirale von «Entzauberung» und «Wiederverzauberung» wird – will man nicht in Passivität erstarren – bewusst in Frage gestellt von Kategorien humaner Entschleunigung. «Zweifler» universalisieren einen häretischen Imperativ, wenn «dunkle Trommeln Gottes» noch kaum zu vernehmen sind und Schreckenszeiten das Menschliche im Weltgetöse zu zerstören versuchen. «Es gibt auch andere Zeiten», in denen nicht nur «Gott mit Donnergrollen zu hören ist», sondern die «Modernitätskrise zu einer mächtigen Wiederbelebung religiöser Kräfte» (Peter L. Berger) führen wird. Totale naturalistische «Transformatoren», «Plastifikatoren» und «Identitäts»-Produzenten konkurrieren gegenüber der «in Gottes Hand liegenden Zukunft» (Peter L. Berger) weiterhin wie systemtheoretische Vereinfacher, konformistische Sprachregler, kommunikationstechnische «Weichmacher», «imperialistische» Transformatoren und plastifizierende Gleichsetzer: Allein die Sprache der «eingelagerten Erfahrung» (Uwe Pörksen), die Europäer letztlich auf keine Diskursabhängigkeit eines pilotierenden Hörgeräts hin determiniert, vermittelt situativ so etwas wie ein «empirisches Apriori» (Peter L. Berger). Diese transzendierende

Fähigkeit, begleitendes mythologisches Denken mit seinen Interventionen zu respektieren, leistet sozial-programmatisch und ökonomisch ein friedliches, nationales und europäisches Bewusstsein, das Werte und Menschenwürde achtet, nach gewollter Gerechtigkeit strebt, interaktionelles Miteinander und Gemeinwohl voranbringt, sozialen «Ausgleich» fördert, institutionelle Konfliktfähigkeiten regelt, Allgemeinbildung fundiert, Menschen kultiviert, Verantwortung reflektiert, Sozialfürsorge tätigt, kurzum Herzensbildung zeigt und weislich handelt.

Zukunftsfähige Entscheidungssituationen weckten einerseits immer Erwartungen und Erfolge ihrer Erfüllung, auch wenn das disziplinierende Mittel der rhetorischen Einwandvorwegnahme: «Der Wunsch ist der Vater des Gedankens» manches ohne folgsame Überanpassung unsicher erscheinen ließ. Andererseits überlieferten sie – wie ein «coup de foudre» der Einsicht – nachdenklich stimmende Reflexionen, die schon Jean Paul vor nahezu 200 Jahren in seinen «Politischen Fastenpredigten» ausgesprochen hat. Sie bringen im Sammlungskapitel «Nachsommervögel gegen das Ende des Jahres 1816» in der Relecture von zweihundert Jahren danach einen nahezu antizipatorischen Resonanzboden des immer Zukünftigen zum Mitschwingen: «Es gibt Wendezeiten oder Quatember der politischen Witterung, Entscheidungspunkte für Staaten, welche von oben kommen, aber von einem höhern Oben, als die irdischen Obern einnehmen; – diese Zeiten halte man heilig und tue das Beste darin, was man vermag». Der Schriftsteller beschwichtigte auch zugleich, um vorauseilenden Übermut zu vermeiden, denn es könne «nur erst recht geerntet werden, wenn wir das Ackern nicht für das Säen halten». Seine Lebenserfahrungen wollten nicht gedankenlos ein «schöneres Deutschland» aufs Spiel setzen: «Im Volke muß daher öffentlicher Geist, großer Gemeinsinn erst gebildet werden, und zwar dadurch, dass man ihn befriedigt».

Walter Benjamins «Tigersprung ins Vergangene» war ein «Sprung durch die Zeit» in ein anderes Denken und Sprechen, das sich den Bereichen des Messianischen bis zur «mystischen Erfahrung» näherte. Anamnetische Vernunft als Heil und Erlösung dient – so Walter Benjamin – der erhellenden Analyse der einzelnen Erkenntnis-Sprünge, die den suchenden und fragenden Historiker auch zur kreativen Wiederbelebung der zeitlosen Memoria, Imagination und Inspiration führen können. Mit ihren rückwärtsgewandten «Grenzfragen» von Gefährdung, Zerstörung und Rettung vergewissern sich Menschen, die selbst mitten in den potenziell umstrittenen wie aufgewühlten, grenzwertigen Grabenkämpfen der Gegenwart Antworten suchen: Metaphysik und Diskursethik sind Alternativen kultureller Herkunft,

die wissenschaftlich kontroverse Leistungen am «Humanum» begründen. Aufgrund ihrer fachspezifischen Verfahren ergeben sich daraus jeweils moralisch-finale Perspektiven eines Paradigmenwechsels, die in der föderativen Erziehungs- und Bildungsarbeit aller Rahmenrichtlinien oder in den europäisch-administrativen Fahr- und Lehrplänen berücksichtigt werden müssen. Zugeschnitten auf kulturwissenschaftliche Orientierungsinstanzen ist zumindest eine theologisch-anthropologisch fundiert, die andere bestimmt in ihrer «Diskurshörigkeit» (Elmar Nass) die meta-theoretische Historisierung mit evolutionistischer wie «autopoietisch» kommunikativer Legitimität.

«Produktive» Wirklichkeitsentwürfe determinieren kulturwissenschaftliche Prüfstände, um sprachliche «Entzauberungen» durch «Transformationen», «Identitäten», «Metamorphosen», «Verschmelzungen», «Durchdringungen» oder «Modernisierungen» zu plastifizieren. Ein moderner methodischer Skeptizismus bewertet in Fragen des historischen Wissens auch die kritischen Werkzeuge der Wissenschaftler, die sich zunächst mit der verformenden bis verfälschenden Erinnerung beschäftigen. Komplizierte Erinnerungsleistungen des Gedächtnisses sollten nach Auffassung des Historikers Johannes Fried besonders wegen der kognitionswissenschaftlichen Kritik geprüft werden, um in der gegen sie gerichteten Aussage vom «Popanz um die historische Memorik» (Alexander Kraus/Birte Kohtz) interdisziplinär gerecht zu werden. Das Entstehen rekonstruierter Erinnerungsbilder interessiert Fried vor allem in dem Maße, wie Erinnerungen auf einer neuronalen Grundlage entstehen und «transformiert» werden. Frieds Memorik, die wieder Leopold von Rankes Vorstellungen von den «Geschicken Gottes in der Welt» thematisiert, fordert von einer erhellenden Quellenkritik: «Sie muss erkennen, was einst wirklich geschah». Insofern dürfte die Rekonstruktion ihrer Erinnerungsinhalte als gedeutete Wirklichkeit nicht nur im Blick auf soziale und politische Bedingungen, sondern auch mit Vorbehalt gegenüber ihren «sicheren» kognitiven Methoden ausgewertet werden. Hauptsächlich diese kognitiven Leistungen würden durch rationale Analyseverfahren hervorgerufen, die dem «Schleier der Erinnerung» in der gedeuteten Kulturwirklichkeit gar nicht angemessen seien. Kulturwissenschaftler dürften diesen Tatbestand keinesfalls unterschätzen und müssten deswegen – wie Fried fordert – Erinnerungsprozesse unter den Bedingungen einer «neurokulturellen Geschichtswissenschaft» untersuchen. Dadurch erwartet er einen am Menschen orientierten historischen Erkenntnisgewinn, der nur auf der Grundlage von natürlichen kognitiven Abläufen zu erreichen sei.

Die Realbeziehung zwischen Christentum und Welt, eine moderne polyvalente «Mehrebenen-Identität» zwischen der universalen und lokalen Plastifizierungswelt, fordert anthropologische Reform-Positionen heraus: Eine subjektiv-kreative Rückwendung überzeugt mit rechtfertigungstheologischem Wissen gegenüber partikularer wie einseitiger, kreationistischer und «erinnerungsloser Geschichtstechnologie» (Johann Baptist Metz). Kardinal Walter Kasper formulierte den für Christen traditionellen Leib-Seele-Standpunkt: «Die Christologie ist die Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung». Vom evangelischen Theologen Jürgen Moltmann kommt das Urteil, die Auferstehung Christi sei nicht darum geschichtlich, weil sie nicht nur «in der Geschichte [...] geschehen» ist, sondern weil sie «Geschichte stiftet». Sie ist der lebendige, «begeisternde» Funke des Gedächtnisses und symbolisiert die Erkenntnis, die das Feuer erzeugt und dem Vergessen Einhalt gebietet. «Augenblicks-Erinnerung» gleicht einem situativen «Weckruf», der sich im subjektiven Erwecken aus dem Schlaf vollzieht. Einen anti-veloziferischen bzw. anti-akzelerierten Eindruck schilderte Romano Guardino in seinem Buch «In Spiegel und Gleichnis». Am späten Nachmittag, im Verlauf einer Talfahrt im «Engadin», vergegenwärtigte er im Blick nach oben ein majestätisches Bild, als im «rosigen Blau des Himmels» die «Sichel des Mondes» wie in einer schöpferischen Schau Konturen gewann: «Von Minute zu Minute wird sie heller, und der Königsmantel des Berges schimmert in immer lichterer Kostbarkeit». Räumliche Vergegenwärtigung des Vergangenen, einerseits Typus-Originalität von Mensch, Religion, Glauben und Natur, andererseits von Inspiration, Ergriffenheit und Wachsamkeit unterstützen ein visionäres Vermögen des Geisteswissenschaftlers, der das Verlorene, Tote, Erstarrte und Gefährdete in den Bildungsinhalten gleichsam in neuem geschichtlichen Leben bewahren möchte.

An sich selbst arbeitende «Bergsteiger» suchen ihre wahren Herausforderungen abseits der Wege von «Gipfelstürmern» und vom Business «Bergtourismus», denn aus dem «Ruf der Berge» ist in der geldgierigen Zivilisation ein realer Albtraum geworden: klimatologisch, ökologisch, demographisch und ökonomisch. In den Industriestaaten, die von den ökonomischen Gesetzen des Profits reguliert werden, verändert sich die Arbeitswelt und es schrumpft rapide die Bevölkerung. Primär bestimmt ein evolutionstheoretischer Fortschrittsglauben die Zuversicht gewinnorientierter «Weisheitslehrer»; sie nivellieren Wirklichkeiten bzw. Widersprüche, entwerfen prognostische Gegenwelten und ihr Wunschenken berechnet programmgeleitete Identitätskämpfe mit verführerischem Illusionismus. «Freie» Aktivitäten des Menschen sind theoretisch weltbezogen,

transparent und experimentell auf der Höhe der Zeit – säkularisiertes Identitäts-Handeln als die «anmaßendste Verleugnung des konstruierten Charakters unserer Identitätsbrücken» (Kurt Flasch) programmiert evolutionsgewiss die gewollte geschichtsfreie «Identitäts-Erneuerung». Diese wird wiederum ohne Rücksicht auf «Identitäts-Kosten» zum zeitüberlegenen «Modernisierungs-Enthusiasmus» der dynamisierten Identitäts-Geschichte – der Zukunfts-Historiker im Laufrad der selbstbeschleunigten Geschichte? Während das «Herausspringen» dem Einzelnen allenfalls ein Wagnis «auferlegen» könnte, dramatisieren und digitalisieren Universal-Programme Optimierungsprozesse szientifischer «Rationalisatoren»: Der internationale Konkurrenzkampf hat kein global verbindliches Bremspedal, vielmehr scheinen ihn – langfristig beurteilt – in außereuropäischen Groß-Räumen neue ideologische Macht-Potenziale der «Plastifizierungswelt» zu gewichten.

Währenddessen fordern Naturkatastrophen und Umweltverschmutzung die Menschheit heraus, beunruhigt zunehmend das globale Klimageschehen, steigt die Temperatur im gefrorenen Boden, schmelzen Polkappen und Alpen-Gletscher, entstehen Flächenbrände, verdorren Waldbestände und Berg-Almen. Felsen bröckeln und Hochwasser bedrohen Menschen, tosende Wassergewalten und Muren, d.h. gefürchtete Schlamm- und Geröll-Lawinen, gefährden immer häufiger Bergdörfer und Städte. Die «Bergwacht» warnt vor Auswüchsen der Touristik, tauben Ohren «predigt» sie von Jahr zu Jahr. Der Welttag des Wassers, das elementar zur Grundlage des Lebens gehört, stand im Jahre 2006 unter dem Motto «Wasser und Kultur». Wasser wird in einer Verschwendungswirtschaft zum knappen und wertvollen Rohstoff – zum Gold des 21. Jahrhunderts. Im Dezember 2007 wurde der Begriff «Klimakatastrophe» zum Wort des Jahres erklärt.

Die göttliche Offenbarung als Berg- und Wüstentheologie wirft die «analoge Frage nach dem Ort der *Theologie* im geistigen Leben der Gegenwart» (Richard Schaeffler) auf. Altvertraute Berg- und Richtungsmaßstäbe des «Typologischen», der «innere Gleichklang mit der Gestalt Jesu Christi, seiner Botschaft und seinem Sein» (Joseph Ratzinger-Benedikt XVI.), sind im Christentum um des Menschen willen zeitlos. Einen christlichen «Anspruch auf Hoffnung hin» kann die menschliche Praxis nur dann erfüllen, «wenn der Handelnde weiß, dass er die selbstlose Würde des sakramentalen Zeichens nicht durch Leistung verdient, sondern durch die Vergebung seines Versagens stets neu geschenkt erhält» (Richard Schaeffler). Gottes Heilswirksamkeit ist der Menschwerdung inhärent als «wahrer Gott und wahrer Mensch» zugleich. Problematisch ist dann für den Kirchenkritiker



Hans Küng das absolute Gleichheitsverhältnis zwischen Vater und Sohn: Können metaphysische Wesensaussagen sprachlich die Wirklichkeit Jesu Christi sprachlich angemessen ausdrücken? Die Originalität Jesu, deren Wesenheit sich dem Vater untergeordnet hat, ist ein Relationsbegriff einfacher Sohneserkenntnis und konkreten Sohneswillens. Im christlichen Denken ist das die tragende Existenzaussage, denn die grundlegende Offenbarungsidentität des Sohnsseins ist Sinn des Christseins. Was sagt das für die Offenheit der Erziehungspraxis aus? In der Wirklichkeit pädagogischer Sublimierung ist ein handlungsorientierter «Perfektionismus» weder durch ein trainingsfleißiges Einüben und ein optimiertes Lerngedächtnis allein zu «verdienen» noch mit den Mitteln der Ökonomie vollkommen zu reglementieren. Schon gar nicht sind Erziehung, Bildung und Bildungsgedächtnis ohne Vorgaben lebenserfahrener Autoritäten verfügbar. Schließlich kann mit noch so guten Absichten in der komplexen Welt weder eine Menschwerdung durch Selbsterfahrung noch durch experimentell erprobte, theoretische Äquivalente gelingen, auch wenn Wissenschaft – wie es noch Humboldt behauptet hat – hauptsächlich die Grundlage der Persönlichkeitsbildung wäre. Wissenschaftliches Denken darf nicht nur den eigenen Kategorien und Relationen vertrauen, sich nicht auf sie beschränken, sich nicht in sie verlieren und schon gar nicht sich in sie auflösen, sondern soll Menschen möglichst in ihrer geistigen Haltung fördern, fordern und stärken. Die damit umschriebene «Gewissensbildung» trägt mehr zur Bewältigung des Lebens bei: Insofern dürfen Lebensphilosophien und -erfahrungen nicht nur unter dem händeringenden Vorbehalt der Aufdringlichkeit verstanden werden, sondern auch als Anstiftung zum wagemutigeren Denken und zur sensibleren Lebensart.

Hochabstrakte, operative Rationalisierungszwänge der «Imperialisten», die mit keiner wünschenswerten Steuerungsstruktur im «Hochleistungsgedächtnis» zu legitimieren sind, überfordern jede handlungsorientierte «Heilspädagogik» Europas. Als zukünftiger Bildungslehre, die Gedächtnis-Psychologen mit einem aus Lern- und Bildungsgedächtnis konstruierten «semantischem Gedächtnis» ausstatteten, wird ihr ohne eine wirklichkeitsnahe «Bergprüfung» einfach alles Mögliche aufgebürdet. Prinzipiell werden ihr anthropologisch viele metatheoretische Formalisierungen und sprachlich-diktatorische Reglementierungen zugemutet. Ebenso besteht aber ohne Häresie eine Übereinstimmung darüber, dass «Bildung» in der deutschen Kulturgeschichte «zahlreiche temporale Bedeutungen» (Reinhart Koselleck) im Begriff der «Metapher» vereinigt, nämlich Zeitstrukturen mit mittelalterlichen, frühneuzeitlichen und modernen Konno-

tationen. Das Hans Blumenberg zugeschriebene Wort «Hintergrundmetaphorik» ist eine methodische Hilfe, die rhetorisch dort aushilft, wo es noch am Begriff fehlt. Das Bewusstsein wird zu einem «Selbstrestitutionsorgan» (Hans Blumenberg) von Welt, Leben und Geschichte: Metaphorisierung aktiviert eine anthropologische Fähigkeit, verschiedene Bedeutungen der Welterfahrung in Bildungsinhalten aporetisch zu Wort kommen zu lassen.

Eine auf den Zeitenwandel bezogene Reflexion, die gegen ein Totum von Gegenwartswissen zum Sprechen über Gott und seinem «Ebenbild» verpflichtet, ist wie im «Glaubensspiegel» kein «Sich-Spiegeln», sondern eine Kreativität mit Möglichkeiten in einer ergebnisoffenen Zukunft: «Reflexion» von «animum reflectere» heißt zwar «seine Gedanken auf etwas hinwenden», aber über die Metaphorik des Optischen auch «Brechung». Kann die Brechung einer Intention häretische «Wende»-Anstöße zur vertiefenden «Bildung» geben, die vornehmlich komplementär zu verstehen ist – sowohl für eine «kulturschaffende» Konstruktivität als auch für das «Auf-sich-selbst-Gerichtetsein»? In der «Bildungsmetapher», in der die Botschaft an das Reich Gottes zur Geltung gebracht wird, herrscht keine völlige Identität mit geschichtsvergessenen Gegenwartskräften. Ein aufklärendes Sprechen über Bildung, das relative Freiheit wahren will, ist um Gottes willen immer äquivok.

Gerade eine «häretisch» auftrumpfende Kulturwissenschaft ist in «wissenschaftsimperialistischen» Zeiten bedenkenloser Identitäten, Transformationen, Metamorphosen, Codierungen, Kombinationen und Modularisierungen impulsgebend, wenn sie interdisziplinäre Konzeptionen schockieren könnte mit der Absicht, damit – wie Historiker Reinhard Wittram einmal optimistisch formuliert hat – eine «Gesellschaft Abstand zu sich selber gewinnt». Das ist die eine Seite der Medaille. Die andere Seite ist allerdings noch viel aktueller, weil altgediente Basiswissenschaften der Unterstützung bedürfen. Am Beispiel der Altertumswissenschaften fordert Autor Jürgen Paul Schwindt, ein «agent provocateur» im besten Sinne, Ende des Jahres 2006 mit dem Thema «Schwarzer Humanismus» exemplarisch eine Radikalphilologie, die Bildungskonzepte auf ihre elementaren Konditionen hin überprüft, indem sie «ihrerseits zum Gegenstand philologischer Subversion werden». Die raumzeitliche Bildungsleistung der Philologie, eine zeitlose Modernität, sei daher nicht die «Apologetik des ›Heute‹, allenfalls das stumme «memento mori» einer geschichtsvergessenen Kultur»: Eine intensivierende Projektionsfläche philologischer Sehnsüchte erschaffe in einer ständig zu korrigierenden Bezogenheit zwischen vergangen und gegenwärtigen Zeiten zuweilen

sinnfällig Metaphorisches wie in einer «schwarzen Sonne im Abgrund unserer Ideen».

Moses Mendelssohn hatte 1784 den modernen Bildungsbegriff in seiner Sinnpraxis reflektiert: «Bildung, Kultur und Aufklärung sind Modifikationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleißes und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern». Ungefähr hundert Jahre später, genauer 1895, war Bildungskritiker Theodor Fontane (1819–1898) den inhaltlichen Wirkungen der drei «neuen Ankömmlinge» (Moses Mendelssohn) im Einzelnen gegenüber schon weitaus distanzierter. Fontane, der ein großer deutscher Realist von Rang, ein bedächtiger Agent einer beschleunigten Zeit und wohl kein sonderlich auffallender Autor der Weltliteratur gewesen ist, schriftstellerte über eine von der Großstadt Berlin und der Mark Brandenburg des 19. Jahrhunderts geprägte kulturhistorische Gegenwartsgestalt. Thomas Manns Urteil in seinem Aufsatz «Noch einmal der alte Fontane», dessen «eigentümlichen, fast phänomenalen Altersradikalismus» er als seine undiplomatische Eigenart hervorhob, wies auf Fontanes «Sorge um die geistige Basis der deutschen Kultur» (Anett Lütteken). Mann schätzte Fontane, denn ihn habe alles wie «Bildungslüge, Götzen- und Lippendienst» aufgeregt. Zweifellos habe er gefühlt, was nur wenige unter Wilhelm II. gefühlt hätten: «Es wackelt das ganze alte Haus». Im Lektüreplan der Gymnasien ist Fontane heute noch der alte Autor, der im literarischen Kanon nicht nur nicht altert, sondern auch wegen der wissenschaftlich berechneten Objektivierbarkeit, die in der selbstkultivierenden «Pisa-Bildungsbeflissenheit» des 21. Jahrhunderts vorherrscht, eine hausgemachte Verzettelung prognostizieren könnte.

Drei Jahre vor seinem Tod, am 9. August 1895, antwortete Fontane seiner Tochter Martha («Mete»), dass er ihre brieflichen Ausführungen über «Temperament» und «Bildung» ausgezeichnet finde. Er stimme ihr zu, Nietzsches Wort vom «Herdenvieh» sei wahr: «Ich bin fast bis zu dem Satze gediehn: «Bildung ist ein Weltunglück.» Der Mensch muss klug sein, aber nicht gebildet. Da sich nun aber Bildung, wie Katarrh bei Ostwind, kaum vermeiden lässt, so muss man beständig auf der Hut sein, dass aus der kleinen Affektion nicht die galoppierende Schwindsucht wird.» Dass Schriftsteller in Fragen «Literatur» die besseren Lehrer sein können, weil sie ohne Phantasie nicht auskommen, ist außerhalb der Reglements, die der «Verwaltungsdidaktik» Pannenhilfen leisten, hinreichend bekannt. Lyrik bringt nicht nur Schüler zum Nachdenken, wenn Fontane, ohne einen Gedankengang zu wechseln, zwecklos, versöhnlich und gelassen sein

Gedicht einleitet: «Es kann die Ehre dieser Welt Dir keine Ehre geben, was dich in Wahrheit hebt und hält, muss in dir selber leben».

«Bildungssorgen» wegen partiell auftretender «Schwindsucht», medialer Bilderflut und allgemeiner Reizüberflutung erzeugen heutzutage Besorgnis erregende Stellungnahmen, noch mehr beunruhigen Leistungs-, Kompetenz- und Qualitätsdefizite oder weitgefächerte, professionelle, standardisierte und querstellende Forderungen den heutigen Bildungsdiskurs: Der vielgepriesene «Ruck», der Verhaltensänderungen sowohl bescheinigen als auch realisieren sollte, hat nicht stattgefunden. Das hat der «Nationale Bildungsbericht» von 2014 untersucht: Er wirft viele Fragen nach dem Wert von Schulabschlüssen, Kriterien der Zeugnisse, Kompetenzen und Standards bzw. erreichten Fähigkeiten der beruflichen Bildung auf.

Fontanes Bildungsgedächtnis vermied noch jeglichen Anspruch von Enge oder Perfektionismus, weil ihm die Selektion von Schwächen einfach fremd war. So akzeptierte er in Briefen an Georg Friedlaender weder ein dünnleuchtendes Bildungsgerede, das «ohne jedes natürliche Gefühl» sei, noch die selbstbestimmte Borniertheit «moderner Bildungscheusäler», die «nicht das Geringste von der Sache verstehen» würden. Ihre Scheinbildung bringe nicht nur «lederne Menschen» hervor, sondern sie seien deswegen grenzenlos zu verachten: «Sie wollen fördern und verwüsten alles.» Die katholisch «ungebrochene Einheit des Glaubens» (Anett Lütteken) dagegen beeindruckte Fontane und er suchte seinen Seelenfrieden in der Nähe zum «Katholizismus als (fiktive) Lösung und Krisenbewältigungsstrategie» (Anett Lütteken). Wie im Brief an Martha fordert Fontane anstatt einer zerklüfteten Bildungsreligion mehr Aktivitäten von Persönlichkeiten, die in den Krisenzeiten des Kulturprotestantismus die religiöse Einheit von Klugheit, «Prudentia» und «Sapientia», bewahrten, als genüge eine «sapientia christiania», auch wenn es nicht mehr eine Weisheit Salomons gäbe: Humanistische Rettungsakte durch Orientierung an Goethes «Bildungsreligion» wären hier ohne Relevanz gewesen, genauso wie der Versuch, «Altmeister Goethe» nach 1945 für das «eigentlich ganz andere innere Deutschland» zu instrumentalisieren. Hätte er etwa religionskulturelle «Transformationen» verordnen können, um in der «Trümmerjahrkultur als ein bedeutsamer Nothelfer» (Hermann Glaser) zu agieren?

Mystisch erworbene «Weisheit» ist göttlichen Ursprungs und diene der Daseinsorientierung: Gottessucher Abraham wurde zur Exemplarfigur der exegetischen Erklärungen. Ein Weiser hatte in der Kirchengeschichte nicht nur die Herrlichkeit Gottes erkannt, sondern sein Geist wurde mit dem Glanz des Wissens und der Gotteserkenntnis erleuchtet. Als kirchliche Ins-

titutionen mit ihren bundesrepublikanischen Initiativen den inneren Frieden stabilisieren wollten, da überraschte es nicht vor dem «Gerichtshof der Vernunft», dass im Nachkriegsdeutschland das «generelle Schlagwort vom Bildungsnotstand der Deutschen» (Joseph Kardinal Ratzinger) die Runde machte. Traditionell sei in der ganzen Kirchengeschichte hindurch immer eine «Reserve gegenüber dem Bildungswissen» vorhanden gewesen, denn dieses sei unvereinbar mit der «Naivität christlicher Verkündigung». Nach Ratzingers Ausführungen diene nur die innere «Einheit von Glaube, Einfachheit und Vernunft» dem Frieden. Das Christentum wäre und sei das Ende der Sündenbocksuche, ja es sei die Erlösung aus ihm.

Alles andere, das über kreationistische Denkweisen oder naturalistische Methoden zum fakultativen Wortbedeutungsraum «Bildung» verfügt, scheint sich gegenwärtig um der Deutbarkeit willen in grundsätzliche Positionen der solitären Verhaltensstarre oder in der Stilfigur zusammenstellender Gegensätze, wie der eines oxymoralen Gebirgskamms, auszuformen: Unverträglichkeit verhärtet in ähnlicher Weise eine «reaktive Konvergenz» (Hans-Ulrich Gumbrecht), in der inkompatible Wahrnehmungen unter den Verantwortlichen vorherrschen können oder «Näherungen zueinander» kaum möglich erscheinen. Im Augenblick stehen Bildungssysteme, Modularisierungen und Marktinteressen sowie die landesüblichen Bildungsadministrationen auf dem Prüfstand: Die Suche nach geräuschlosen Konfliktlösungen verpflichtet im Findungsprozess nach dem «Konvergenz-Signifikat», dem größten gemeinschaftlichen Evaluationsnenner der reformpolitischen, schulischen und universitären Zielsetzungen. Universitätsreformer Konrad Paul Liessmann wirft der begrifflich schillernden Wissensgesellschaft «Unbildung», evaluiertes Mittelmaß und das Fehlen einer Bildungsidee vor. In weiser Voraussicht hatte in Deutschland der Wissenschaftsrat am 30. Januar 2006 davor gewarnt, einem Oktroi der Kriterien zwischen Natur- und Geisteswissenschaften Vorschub zu leisten. Ob das entzauberte Wege in die konformistische Modell-Sprache einer «Meta-Einheitswissenschaft» zu unterbinden vermag, ist nicht nur eine definitive Frage des Votums, sondern die Bereitschaft zu einer «aufrichtigen» Differenzierung der wissenschaftlichen Wertespären. Sie ist ein Bewusstsein von relationswahrer Wirklichkeitsgestaltung, die auf geordneten Konstitutionsleistungen der Forscher beruht, und schließlich eine Akzeptanz, die zur Kontingenz von Wirklichkeiten ermächtigt. Wissenschaft ist weitaus mehr als nur evaluierte Standardform, anwendungstrainiertes Modelldenken, «rein» naturalistische Weltsicht und handlungsorientiertes Hochleistungsverhalten oder selbstgenügsame Wirklichkeitsschau mit dem Kurs zur «Dritten Kultur».

Unverdrossen, aber offensichtlich irritierend, produziert indes die Verwaltungspädagogik im hektischen Reformtempo «Berge» von Reformpapieren: Ihnen allen ist gemeinsam, «Bildungslandschaften» mit vielseitigen Mitteln zu beaufsichtigen und zu kontrollieren. Zur «Diktatur der Reform», die in den Schulen oft unausgegrenzte Initiativen hervorbringt, soll – wie es heißt – ein dauerhafter Nachhaltigkeitsboom beitragen. Dazu gehören, um nur einige zu nennen, formal nivellierende Lenkungsinstrumente oder Harmonisierungsbestrebungen, Konferenzhierarchien, Gesetze und Verfügungen, Rahmenrichtlinien, Themenabsprachen, Lernzielkataloge, Maßnahmen gegen Lernblockaden und das Sitzenbleiben, Angebote für Begabte, Unterstützung für leseschwache Schüler, «Lehrerfortbildung» und Team Teaching, Rollen- und Imitationsspiele, fachübergreifendes Lernen, gelenktes Lernen, Zentralabitur, Korrektur der Schulzeit von sieben auf acht Jahre im Gymnasium bzw. ihre Wiedereinführung, Leistungsanforderungen, Leistungsberichte und Visitationen, Integrationsvorschriften und Prüfungen durch Vergleichbarkeit bei gleichzeitiger Binnenstrukturierung. Die Themen Ganztags-, Gesamt- oder Gemeinschaftsschulen gewinnen an Attraktivität und verdrängen auf diese Weise so manchen Generalvorbehalt. Im Brüsseler Aufwind gewinnen sie dadurch immer stärker an sozialer Attraktivität, weil sie gegen zunehmende Bindungslosigkeit die Kohärenz pädagogischer Netzwerke für «Transformationen» vorspiegeln sollen. Reagiert hier nicht eine kognitive Zähmung der Elternhausmängel, mit denen Hoffnungen auf die Schulen als Generallösungen gesellschaftspolitischer Reparaturen im Raum der Zukunft geweckt werden? Hochaktuell ist das Versagen vieler «Kinder mit Migrationshintergrund». Erwartungen inhaltsarmer Kompetenzen, auf grundlegender rationaler und neurowissenschaftlicher Grundlage, stehen an erster Stelle aller Optimierungsziele, die Ergebnisse in der Praxis der «Modellversuche» gezielter erreichen sollen. Die «soziale Leistungsschule», die keine demokratische Alternative kennt, versteht sich als eine wirklichkeitsnahe Lebenswelt, doch herrscht oft – statt effizient anwendbarer Lehr- und Lernstrategien – in den Reihen der Lehrkräfte eine verzweifelte Rückzugspädagogik. Unter ihrer Fahne flüchten sie aufgrund von bürokratischem Reformstress in eine Illusionswelt, um diese dann als Realität zu präsentieren.

Autoritätsloses Bildungswissen konkurriert heute im beschleunigten Reformtempo zweifellos mit vielen trivialen Gemeinplätzen oder ist theoretischem Wiederkauen, egalitären Selektionsprozessen, konstruierten Langzeitplanungen und dem ideologischem Vergessen ausgeliefert. Eine instrumentalisierte Rationalität verhilft ihren Verteidigern leicht dazu,

Stimmungen der Missliebigkeit gegeneinander auszuspielen, wenn sie sich wegen der vergleichbar wirtschaftlichen Machbarkeit absichern müssen. Dennoch ist die bildungspolitische Rücksichtnahme auf individuelle Fähigkeiten genauso wichtig. Der gleichmacherisch täuschende, «unmusikalische» Standard einer nur halbwegs gelungenen Selektionsbildung ist oft für Betroffene enttäuschend, denn ihre engmaschige Mechanologie kann nicht den Gefahren einer Arbeitslosigkeit und des Missbrauchs vorbeugen. Das bestätigen berufsbegleitende Primärerfahrungen im Zusammenhang mit der kraftlosen Gewerkschaftskampagne «Bildung für alle»: Auf der Strecke blieb das Außergewöhnliche wie die Skepsis gegenüber ideologischen Metamorphosen und szientifischen Transformationen und Identitäten. Häufig mangelt es an der individuelle Fähigkeiten qualifizierender Willenskraft, an spezialisierten Antrieben zur eigenen Fortbildung, an sprachlich-differenzierten Wahrnehmungsleistungen und an einfachen Kompetenzen, die den Menschen gemeinhin als sichernde Fluchtborg kultureller Entfaltungen auszeichnen.

Satisfaktionen gegen vordergründig abwehrende Kriterien der «Überqualifikation», gegen generelle Fehlentwicklungen oder gegen eine meta-theoretische, soziokulturelle Herrschaft verlangen eine radikale Aufklärung. Sie muss aufrütteln über die Hintergründe verblüffend «glatter» Verhaltensstrategien und einer alles optimierenden Methodologie, die teils von einer evolutionslogischen, teils digitalisierten «Verehrungsgemeinschaft» hofiert wird. Gleichsam rhetorisch unangetastet bleibt bisher die Dominanz des Ökonomischen, die das menschliche Selbstverständnis mit einem niemals genügenden materialistischen Naturalismus ausheilen will: Ohne religiöse und ökumenische Perspektiven hat der Mensch immer nur unzureichende Theorien, umgekehrt kann im Licht des Glaubens erst das gelingen, was die Konstitution eines Kosmos für oder gegen Menschenwerk zureichend erklärt. Die soziale Akzeptanz eines derart abgesicherten Standpunkts lässt wiederum viele Fragen offen – nach seiner Plausibilität und nach seiner Überzeugungskraft, weil sich glasklare Rationalität selbst in mythisierenden Verblendungsfassaden objektiv zu verschleiern versucht. Erziehungswissenschaftlerin Nicole Becker kam am 11. Juni 2008 in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» unter der Überschrift: «Reißt eure Zeitfenster zum Lernen auf!» zu Wort und folgerte, das «Konzept des hirngerechten Lernens» gehöre in den Bereich der Neuro-Mythen. Ebenso sprach sie davon, dass es «theoretisch wie praktisch eine Fehlkonstruktion» sei.

Abstrakten einheitswissenschaftlichen Vereinfachungen ist eben nicht

blindlings zu vertrauen, weil ihre Leitlinien indes nur imaginäre Handlungshilfen zur «Lebensbewältigung» sein können. In der konkreten Wirklichkeit bedürfen Familienkultur und Lebenspraxis, Schule und Erziehung sowie Schutzkonventionen und Wissenschaft in ihrer Interdependenz einer uneingeschränkten Unterstützung. In dieser kollektiven Priorität erhält die subjektive Kompetenz einen herausragenden Stellenwert, weil jede fordernde Permissivität angesichts der Desintegrationsprozesse auf Dauer töricht wäre. Mit integrativen Konzepten will «Europa» nun in der Bildungspolitik eine lerntheoretisch funktionstüchtige «Cluster»-Bildung der Zukunft formieren. In der Brüsseler Verwaltungssprache ist «Bildung» ein idealer Konstruktionsbegriff, der über eine «égalité des conditions» zu einseitig zweckrationalen Konzepten von mehr Gemeinschaft, Gemeinsamkeit und Gemeinwohl führen soll. Der «europäische Bildungsraum» ist jedoch ein Wunschbild, da Brüssel – wie im Sammelband «Europäische (Bildungs-) Union?» der Herausgeberin Kerstin Odendahl nachlesbar – überhaupt keine politischen bzw. praktischen Kompetenzen hat.

Reichen aber nur zivilisatorisch-didaktische, erleichterte «Vergleichskompetenzen» aus, um die wie auch immer proklamierten Bildungsgrundlagen der zukünftigen Generationen hinreichend zu sichern, aufzubereiten und gegen ihre evolutionslogischen Nivellierungen ständig zu professionalisieren? Überzeugen allein globalisierte Perfektions-Konstruktionen, die eine transnationale Kultur der gemeinsamen Zukunft antizipieren wollen? Entfesselte «Identitätseuphorien», emphatische Menschenbilder der hemmungslosen Disponibilität oder aufrüttelnde Identitätsaporien, die Zweifel bis schwere Vorbehalte gegenüber einem «Neuen Menschen» der Zukunft zum Ausdruck bringen, spiegeln keinesfalls nur eine attraktive, intellektuelle Glückseligkeit der evolutionsanthropologischen Verbesserungsmentalität wider: Hoffen wir etwa wider besseren Wissens auf eine erträgliche «Universal-Staats-Medizin», wie sie der bekannte Reichspublizist Johann Jakob Moser für den «gemeinen Nutzen» im 18. Jahrhundert eingefordert hatte? Erwarten wir eine Metamorphose der «paradoxalen Konvergenz», dass sich Prozesse der sog. globalen Wissensgesellschaft, wirtschaftlichen Herausforderungen, schwindenden Energieressourcen, komplexen Rechtsverhältnissen, quälenden Fragen der Arbeitslosigkeit, umstrittenen Generationenverträgen, sozialpolitischen Frustrationen, nationalen Schuldenbergen, europäischen Integrationszielen und pädagogisch zu beklagende Bildungs- und «Schichtenstörungen» sich gleichsam über Nacht für alle in eine großzügige «gerechte Lebensordnung» verwandeln?

Hintersinnig hatte der bereits erwähnte englische Historiker Eric



Hobsbawm einen Buchtitel ausgewählt: «Wieviel Geschichte braucht die Zukunft?» Ohne Rücksicht auf die «Krise der Moderne», die politische Opportunität eines neuen «Contrat social», die Vielfalt systemischer Modelle und die Nachhaltigkeitsstrategien der «Change Agents» lautet die Antwort «überreichlich» als Korrektiv gegen überbordende rationale Gewissheiten. Der «Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation» wird im Kapitel «Zusammenfassung für Entscheidungsträger» auf Worte bezogen, die Albert Einstein (1879–1955) nachgesagt werden. Sie wirken wie Inhalte einer neoromantischen Fiktion, in der mit poetischen Bewegungsräumen außerhalb eines «engen Zeitfensters» verschwenderisch spekuliert wird: «Phantasie ist alles. Sie ist die Vorschau auf die zukünftigen Attraktionen des Lebens». Mit dieser «kategorischen Möglichkeitsform» ist einerseits die Diskurshörigkeit der «Formgeber» nachhaltig abgesichert! «Kompetente» Experten unterstreichen andererseits am Ende ihrer Reden die «politische Witterung», dass man in «geswitchten» Lebensverhältnissen sowohl der Gegenwart «jetzt ganz konkret» als auch den «zukünftigen Attraktionen» vertrauen könne. Sigmund Freuds 1927 erschienener kritischer Essay «Zukunft einer Illusion» hatte auf die Differenzierung von Religion, Glauben und Wissenschaft wenig Einfluss. Somit lassen wenigstens Uwe Pörksens «Plastikwörter» zwar schön grüßen, aber das verbale Erinnerungsvermögen «überbrückt» nach wie vor Handlungsweisen optimistischer Verhältnisse, wie z. B. den kognitiven Griff zum «Lichtschalter»: «Wir müssen die Spannungen aushalten».

## Biblische Wortprophetie = Vier Schriftsinne

### Wortprophetie:

#### Biblische Hermeneutik

IV. Anagogischer Sinn  
(eschatologisch)

III. Tropologischer Sinn  
(moralisch; AT/NT)

II. Allegorischer Sinn  
(heilsgeschichtlich)

I. Literalsinn  
(historischer Buchstabensinn)

### Semantik:

#### «Wortbedeutungsraum»

Jerusalem:  
Himmlische Gottesstadt

Jerusalem: Seele der Gläubigen

Jerusalem: Kirche

Jerusalem: geschichtliche Stadt



# Literaturverzeichnis



- Aamodt, Sandra/Wang, Samuel: Welcome to your Brain. Ein respektloser Führer durch die Welt des Gehirns. Aus dem Englischen v. Norbert Juraschitz, München 2010
- Abel, Günter: Die Transformation der Wissensordnungen und die Herausforderungen der Philosophie. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34, 2009
- Abelshauser, Werner: Aus Wirtschaftskrisen lernen – aber wie? Krisenszenarien im Vergleich. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 57, 2009
- Abbott, Andrew: Varianten der Unwissenheit. In: Zürcher Jahrbuch für Wissenschaftsgeschichte 6, 2010
- Ackermann, Ingeborg: «Geistige Copie der Welt» und «Wirkliche Wirklichkeit». Zu B.H. Brockes und Adalbert Stifter. In: Sybille Penkert (Hg.), Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Darmstadt 1978
- Adam, Armin: Institution, Kommunikation, Autorität. Die Legaten der römisch-katholischen Kirche. In: Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen, hg. v. Armin Adam u. Martin Stingelin, Berlin 1995
- Adam, Armin: «Aus Schwäche werde Spiel. Die Theologie in der Postmoderne». In: Lutherische Monatshefte 32, 1993
- Adorjáni, Zsolt: Der Gott der Diebe? Bemerkungen zum homerischen Hermes-Hymnos. In: Hermes 139, 2011
- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1973
- Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker (1959–1969), Frankfurt/M. 2002
- Alberigo, Guiseppe: Neue Grenzen der Kirchengeschichte? In: Concilium 6, 1970
- Albert, Hans: Joseph Ratzingers Rettung des Christentums. Beschränkungen des Vernunftgebrauchs im Dienste des Glaubens, Aschaffenburg 2008
- Albert, Hans: Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus, Hamburg 1972
- Alphei, Cord: Das Hochstift Hildesheim zwischen Krieg und Frieden 1643–1651. Hildesheimer Jahrbuch 64 (1993)
- Alt, Albrecht: Der Gott der Väter (1929). In: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, Bd. 1, München 1963
- Altenschmidt, Karsten/Miller, Jörg/Stark, Wolfgang (Hg.), Raus aus dem Elfenbeinturm? Entwicklungen in Service Learning und bürgerschaftlichem Engagement an deutschen Hochschulen, Weinheim/Basel 2009
- Aly, Götz/Heim, Susanne: Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung, Frankfurt/M. 1993
- Anderegg, Johannes: Literaturwissenschaftliche Stiltheorie, Göttingen 1977

- Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen, Bd. I/ II, München 1979/80
- Angel, Hans-Ferdinand: Neurotheologie. Die Neurowissenschaften auf der Suche nach den biologischen Grundlagen menschlicher Religiosität. In: Religionspädagogische Beiträge 49, 2002
- Angenendt, Arnold: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007
- Angenendt, Arnold: Gewalttätiger Monotheismus – Humaner Polytheismus. In: Stimmen der Zeit 223, 2005
- Angenendt, Arnold: Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 2000
- Angenendt, Arnold: Der Heilige auf Erden – im Himmel. In: Jürgen Petersohn (Hg.), Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter (Vorträge und Forschungen XLII), Sigmaringen 1994
- Anglet, Kurt: Messianität und Geschichte. Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson, Berlin 1995
- Antes, Peter (Hg.): Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart, Freiburg/Br. 2002
- Apel, Karl-Otto: Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht. In: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik (Theorie-Diskussion), Frankfurt/M. 1971
- Arendt, Dieter: Fausts Gipfelblick ins «ewig Leere» der mephistophelischen Welt. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift NF 55, 2007
- Armstrong, Karen: Im Namen Gottes. Religion und Gewalt . Aus dem Engl. Von Ulrike Strerath-Bolz, München 2014
- Armstrong, Karen: Die Achsenzeit. Vom Ursprung der Weltreligionen. Aus dem Englischen von Michael Bayer u. Karin Schuler, München 2006
- Arning, Holger: Identitätsbildung durch Islam und Christentum. Einleitende Anmerkungen zur Aktualität des Themas. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 31, 2012
- Arnold, Claus: Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche. In: Theologische Revue 99, Nr. 2, 2003
- Assmann, Aleida: Ist die Zeit aus den Fugen?, München 2013
- Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999
- Assmann, Aleida: Erinnerungsorte und Gedächtnislandschaften. In: Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und Konstruierte Erinnerung, hg. v. Hanno Loewy u. Bernhard Moltmann (Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts 3), Frankfurt/New York 1996

- Assmann, Aleida: Zeichen – Allegorie – Symbol. In: Jan Assmann (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993
- Assmann, Aleida u. Jan (Hg.): Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. II, München 1987
- Assmann, Jan: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015
- Assmann, Jan: Konstellative Anthropologie. Zum Bild des Menschen im alten Ägypten. In: Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012
- Assmann, Jan: Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010
- Assmann, Jan: Monotheismus und die Sprache der Gewalt (Wiener Vorlesungen im Rathaus 116), Wien 2006
- Assmann, Jan: Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel (Carl Friedrich von Siemens Stiftung 52), München 2006
- Assmann, Jan: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, Frankfurt/M. 2004
- Assmann, Jan: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003
- Assmann, Jan: Gerechtigkeit, Vergänglichkeit und Gedächtnis im alten Ägypten. In: Akademie-Journal. Magazin der Union der deutschen Akademien der Wissenschaft 2, 2002
- Assmann, Jan: Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001
- Assmann, Jan: Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000
- Assmann, Jan: Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000
- Assmann, Jan: Schuld und Unschuld des Vergessens. In: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 23, 1998
- Assmann, Jan: Ägypten als Argument. Rekonstruktion der Vergangenheit und Religionskritik im 17. und 18. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 264, 1997
- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997
- Assmann, Jan: Ägypten. Eine Sinngeschichte, München 1996
- Assmann, Jan: Ägypten und die Legitimierung des Tötens: Ideologische Grundlagen politischer Gewalt im Alten Ägypten. In: Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpke (Hg.), Töten im Krieg (Veröffentlichungen des «Instituts für historische Anthropologie e.V.» 6), Freiburg/München 1995



- Assmann, Jan: Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten. In: ders. (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993
- Assmann, Jan: Mgyptische Weisheit. Wissensformen im ägyptischen Kosmotheismos. In: Aleida Assmann (Hg.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München 1991
- Assmann, Jan: Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken. In: Heinz Gumin/Heinrich Meier (Hg.), Die Zeit. Dauer und Augenblick (Veröffentlichungen der Carl Friedrich von Siemens Stiftung 2), München/Zürich 1989
- Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Kultur und Gedächtnis, hg. v. Jan Assmann u. Tonio Hölscher, Frankfurt 1988
- Assmann, Jan: Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleit-text zur kultischen Sonnhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe 7), Glückstadt 1970
- Aster, Ernst von: Geschichte der Philosophie, Stuttgart 1960
- Atze, Marcel: «Unser Hitler». Der Hitler-Mythos im Spiegel der deutschsprachigen Literatur nach 1945, Göttingen 2003
- Auer, Johann/Joseph Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik, Bd. 9, Regensburg 1990
- Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern/München 1946
- Auerbach, Erich: Figura. In: ders., Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie, Bern 1967
- Augustinus, Aurelius: Des heiligen Kirchenvaters fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Aus dem Lateinischen übers. v. Michael Schmaus (Bibliothek der Kirchenväter XII. Bd), Bd. II, München 1936
- Aurnhammer, Achim/Pittrof, Thomas: «Mehr Dionysos als Apoll». Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900 (Das Abendland NF 30), Frankfurt/M. 2002
- Aus der Au, Christina: Evolution und Intelligent Design. Wer hat die bessere Lösung? In: Helmut A. Müller, Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 11), Göttingen 2008
- Aust, Hugo (Hg.): Fontane aus heutiger Sicht. Analysen und Interpretationen seines Werks, München 1980
- Averkamp, Anselm: Das Skandalon der Metaphorologie. Hans Blumenbergs philosophische Initiative. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57, 2009
- Avni, Gideon: The Byzantine-islamic Transition in Palestine: An Archaeological Approach (Oxford Studies in Byzantium), Oxford 2014

- Baberowski, Jörg:** Was sind Repräsentationen sozialer Ordnungen im Wandel? Anmerkungen zu einer Geschichte interkultureller Begegnungen. In: ders. (Hg.), *Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft? (Eigene und fremde Welten 18)*, Frankfurt, a.M/New York 2009
- Baberowski, Jörg: Brauchen Historiker Theorien? Erfahrungen beim Verfassen von Texten. In: ders. (Hg.), *Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft? (Eigene und fremde Welten 18)*, Frankfurt, a.M/New York 2009
- Bach, Olaf: *Die Erfindung der Globalisierung. Entstehung und Wandel eines zeitgeschichtlichen Grundbegriffs* (Campus Forschung 966), Frankfurt/M. 2013
- Bach, Steven: *Leni. The Life and Work of Leni Riefenstahl*, New York 2007
- Bachmann, Hans-Gert: *Mythos Gold. 6000 Jahre Kulturgeschichte. Mit einem Beitrag von Jörg Völlnagel*, München 2006
- Bärsch, Claus-Ekkehard: *Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiösen Dimensionen der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler*, München 2002
- Baeumer, Max L.: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*, Darmstadt 2006
- Bahners, Patrick/Cammann, Alexander (Hg.): *Bundesrepublik und DDR. Die Debatte um Hans-Ulrich Wehlers «Deutsche Gesellschaftsgeschichte»*, München 2009
- Bahr, Petra: *Wüste Orte, wüste Lektüren. Zum Wüstenmotiv im Neuen Testament. In: Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, hg. v. Uwe Lindemann u. Monika Schmitz-Emans (Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft 12), Würzburg 2000
- Bahrdt, Hermann/Kähler, Christoph: Übersetzen heißt dienen. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 129 vom 6. Juni 2007
- Baier, Michael: *Die metaphorische Textkonstitution* (Erlanger Studien 75), Erlangen 1988
- Ballof, Rolf: Überlegungen zu einer integrierten deutsch-jüdischen Geschichte im Unterricht. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 58 (2007)
- Barbarić, Damir: *Der Ursprung der Gottlosigkeit. Dietmar Koch/Irmgard Männlein-Robert/Niels Weidtmann* (Hg.), *Platon und das Göttliche (Antike-Studien 1)*, Tübingen 2010
- Bargatzky, Thomas: Keine Kontinuität – auch jetzt noch nicht. In: *Erwägen Wissen Ethik* 19 (2008)
- Barner, Wilfried: *Hallers Dichtung. In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Barner* (Hg.), *Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung*, Göttingen 2009

- Barth, Hans Martin: Naturalismus, Darwinismus und das Heilige nach Rudolf Otto. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51, 2009
- Barth, Ulrich: Religion und Vernunft. In: *Berliner Theologische Zeitschrift*, Beiheft 2008
- Barth, Ulrich: Die Geburt der Vernunft bei den Griechen. Epistemologische und theologische Motive. In: ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005
- Barth, Ulrich: *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003
- Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*, Frankfurt/M. 2006
- Baudler, Georg: *Gewalt in den Weltreligionen*, Darmstadt 2005
- Bauer, Barbara: Das Regensburger Religionsgespräch 1601. In: *Um Glauben und Reich: Kurfürst Maximilian I. Beiträge zur Bayerischen Geschichte und Kunst 1573–1651*, hg. v. Hubert Glaser, Bd. II, 1, München–Zürich 1980
- Baur, Jörg: Goethe und das Christentum in der Sicht des Theologen. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, 2000
- Baxmann, Inge: Die Feste der Französischen Revolution: Inszenierung von Gesellschaft als Natur (*Ergebnisse der Frauenforschung* 17), Weinheim/Basel 1989
- Bayly, Christopher A.: *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*. Aus dem Englischen von Thomas Bertram u. Martin Klaus, Frankfurt/New York 2006
- Becker, Frank; Begriff und Bedeutung des politischen Mythos. In: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), *Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?* (*Zeitschrift für Historische Forschung*, Beiheft 35), Berlin 2005
- Becker, Nicole: *Die neurowissenschaftliche Herausforderung der Pädagogik*, Bad Heilbrunn 2005
- Beckermann, Ansgar: Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über Naturalismus. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60, 2012
- Beckermann, Ansgar: Neuronale Determiniertheit und Freiheit. In: *Information «Philosophie»*, Juni 2005
- Begemann, Christian: Art. «Gebären». In: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007
- Behler, Ernst: *Frühromantik*, Berlin/New York 1992
- Behnen, Michael: Arcana – Haec sunt Ratio Status. Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 14, 1987
- Behrens, Kai: Ästhetische Obliviologie. Zur Theoriegeschichte des Vergessens (*Würzburger wissenschaftliche Schriften* 476), Würzburg 2005

- Beinlich, Horst/Schulz, Regine/Wieczorek, Alfried (Ed.), *Die Entstehung der Welt. Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten nach dem Buch vom Fayum*, Dettelbach 2014
- Beisenkötter, Isabel: Da oben, mitten in der Luft. Die Mars-Wüsten in Ray Bradburys *Martian Chronicles*. In: Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos, hg. v. Uwe Lindemann u. Monika Schmitz-Emans (Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft 12), Würzburg 2000
- Bell, Catherine M.: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 2009
- Beller, Sieghard/Bender, Andrea/Medin, Douglas M.: Should Anthropology be Part of Cognitive Science? In: *Topics in Cognitive Science* 4, 2012
- Belting, Hans: *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2006
- Belting, Hans: *Florenz und Bagdad – eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2012
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1963
- Benner, Dietrich: Bildungsstandards und Qualitätssicherung im Religionsunterricht. In: *Religionspädagogische Beiträge* 53, 2004
- Bennett, Gaymon: Einleitung. In: Ted Peters/Gaymon Bennett/Kang Phee Seng (Hg.), *Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion. Aus dem Amer. v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5)*, Göttingen 2006
- Benrath, Ruth Johanna: «So anders war's doch gar nicht!»: Wie Geschichtslehrkräfte aus der DDR mit den Transformationsherausforderungen im Geschichtsunterricht umgehen. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 05/06, 2007
- Benz, Ernst: Der kopernikanische Schock und seine theologische Auswirkung. In: Adolf Portmann/Rudolf Ritsema (Hg.): *The Variety of Worlds. Die Vielheit der Welten. La Pluralité des Mondes (Eranos 1975, 14)*, Leiden 1977
- Bercovitch, Sacvan: Die Typologie der Bestimmung Amerikas. In: Volker Bohn (Hg.), *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1988
- Berg, Nicolas: *Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung (Moderne Zeit. Neue Forschungen zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts 3)*, Göttingen 2003
- Berger, John: Warum sehen wir Tiere an? In: ders., *Das Leben der Bilder und oder die Kunst des Sehens*, Berlin 1989
- Berger, Klaus: *Die Bibelfälscher. Wie wir um die Wahrheit betrogen werden*, München 2013
- Berger, Klaus: Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments. In: Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6)*, Gütersloh 1993

- Berger, Klaus: Kant sowie ältere protestantische Systematik. In: «Jesus von Nazareth» kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger, Berlin 2007
- Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Aus dem Amerikanischen von Willi Köhler, Freiburg/Basel/Wien 1992
- Berger, Peter L.: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Aus dem Englischen von Hanne Herkommer, Gütersloh 1999
- Bergman, Ingmar: Höstsonaten, Stockholm 1978 – übers. v. H. Gimmler, Herbstsonate, Hamburg 1978
- Bergold, Ralph: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Der Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie am Beispiel von Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, Diss. theol. Münster 1988
- Berking, Helmuth: Schenken. Zur Anthropologie des Gebens, Frankfurt/M., New York 1996
- Berlejung, Angelika: Körperkonzepte und Geschlechterdifferenz in der physiognomischen Tradition des Alten Orients und des Alten Testaments. In: Bernd Janowski/Kathrin Liess (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (Herders Biblische Studien 59), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York 2009
- Berman, Harold J.: Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition. Übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt/M. 1995
- Bermbach, Udo: Die Stunde der deutschen Musik. Auch ein Mythos der Deutschen. In: Harald Bluhm, Karsten Fischer, Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin 2011
- Berner, Kurt: Der Neue Mensch. Rechtfertigungslehre und Personale Identität. In: Evangelische Theologie 65, 2005
- Berner, Ulrich: Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes (Göttinger Orientforschung: Grundlagen und Ergebnisse 2), Wiesbaden 1982
- Bernet, Claus: The Concept of the New Jerusalem among Early Anabaptists in Münster 1534/35. An Interpretation of Political, Social and Religious Rule. In: Archiv für Religionsgeschichte 102, 2011
- Bernet, Claus: «Gebaute Apokalypse». Die Utopie des Himmlischen Jerusalem in der Frühen Neuzeit (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 215), Mainz 2007
- Bettray, Johannes: Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S.I. in China (Analecta Gregoriana, Sektion B, 76), Romae 1955
- Beuken, Willem A. M.: Jesaja 1–12. Übers. und ausgelegt von W. A. M. Beuken unter Mitwirkung und in Übersetzung aus dem Niederl. von Erich Zenger und Ulrich Berges (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2003

- Beutel, Albrecht: Elastische Identität. Die aufklärerische Aktualisierung reformatorischer Basisimpulse bei Johann Joachim Spalding. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 111, 2014
- Beutel, Albrecht: Aufklärung in Deutschland (Die Kirche in ihrer Geschichte 4), Göttingen 2006
- Beutel, Albrecht: Lichtenberg und die Religion. Aspekte einer vielschichtigen Konstellation (Beiträge zur historischen Theologie 93), Tübingen 1996
- Beutel, Albrecht: In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27), Tübingen 1991
- Beuttler, Ulrich: Die «offenen Dimensionen» des raumzeitlichen Weltgeschehens. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 48, 2006
- Beuys, Barbara: Und wenn die Welt voll Teufel wär. Luthers Glaube und seine Erben, Reinbek/Hamburg 1982
- Beyer, Michael: Historiographische und theologische Urteilsbildung in neueren Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte. In: Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch. Konzeption von Kurt Nowak, hg. v. Wolfram Kinzig, Volker Leppin und Günther Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004
- Bezzola, Reto: Liebe und Abenteuer im höfischen Roman (Chrétien de Troyes). Autorisierte Übertragung aus dem Franz. V. Hanns Studniczka, München 1961
- Białkowski, Błażej: Reinhard Wittram an der «Reichsuniversität Posen»- Die Illusion einer baltischen Variante des Nationalsozialismus. In: Michael Garleff (Hg.), Deutschbalten, Weimarer Republik und Drittes Reich, Bd. 2 (Das Baltikum in Geschichte und Gegenwart II), Köln, Weimar, Wien 2008
- Białkowski, Błażej: Utopie einer besseren Tyrannis. Deutsche Historiker an der Reichsuniversität Posen (1941–1945), Paderborn/München/Wien/Zürich 2011
- Bichler, Reinhold: Wie lange wollen wir noch mit Alexander dem Großen siegen? Karl Christ zum Gedenken. In: Volker Losemann (Hg.), Alte Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik (Philippika 29), Wiesbaden 2009
- Bichler, Reinhold: Die ersten Kontakte zwischen der Alten und Neuen Welt im Spiegel der klassischen griechischen Literatur. In: Historiographie – Ethnographie – Utopie. Gesammelte Schriften, T. 2 – Studien zur Utopie und der Imagination fremder Welten, hg. v. Robert Rollinger (Philippika 18, 2), Wiesbaden 2008

- Bichler, Reinhold: Zur historischen Beurteilung der griechischen Staatsutopie. In: Historiographie – Ethnographie – Utopie. Gesammelte Schriften, T. 2 – Studien zur Utopie und der Imagination fremder Welten, hg. v. Robert Rollinger (Philippika 18, 2), Wiesbaden 2008
- Bieberstein, Klaus: Die Pforte der Gehenna. Die Entstehung der eschatologischen Erinnerungslandschaft Jerusalems. In: Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2004
- Bieberstein, Johannes Rogalla von: «Jüdischer Bolschewismus». Mythos und Realität. Mit einem Vorwort von Ernst Nolte, Schnellroda 2004.
- Biesterfeld, Wolfgang: Die literarische Utopie, Stuttgart 1974
- Bireley S.J., Robert: Jesuiten und der Heilige Krieg, 1615–1635. In: Heinz Schilling u. Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (Schriften des Historischen Kollegs 70), München 2007
- Birnbacher, Dieter: Nahmoral und Fernmoral. Ein Dilemma für die Mitleidsethik. In: Lore Hühn (Hg.), Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling) (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 1), Würzburg 2006
- Biser, Eugen: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik, München 1980
- Bittner, Johannes: Digitalität, Sprache, Kommunikation. Eine Untersuchung zur Medialität von digitalen Kommunikationsformen und Textsorten und deren varietätenlinguistischer Modellierung (Philologische Studien und Quellen 178), Berlin 2003
- Blackmore, Susan: Evolution and memes: The human brain as a selective imitation device. In: Cybernetics and Systems 32, 2001
- Blackmore, Susan: Die Macht der Meme *oder* Die Evolution von Kultur und Geist. Aus dem Englischen übersetzt von Monika Niehaus-Osterloh, München 2005
- Blänkner, Reinhard: Historizität, Institutionalität, Symbolizität. Grundbegriffliche Aspekte einer Kulturgeschichte des Politischen. In: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35), Berlin 2005
- Bleicken, Jochen: Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches, Bd. 2, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981
- Bloch, Ernst: Über Karl Marx, Frankfurt/M. 1968
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959
- Bloch, Ernst: Geist der Utopie, München 1918
- Bloemers, Wolf/Hajkova, Vanda: Richtung Inklusion in Europa (European inclusion studies 1), Berlin 2006

- Blondel, Maurice: Tagebuch vor Gott 1883–1894, übertragen von Hans Urs v. Balthasar, eingel. v. Peter Henrici, Einsiedeln 1964
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt/M. 1999
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt/M. 1997
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos. In: Manfred Fuhrmann (Hg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (Poetik und Hermeneutik IV), München 1971
- Boghossian, Paul: Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus. Aus dem Amer. von Jens Romersch. Mit einem Nachwort von Markus Gabriel, Berlin 2013
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Vom Ethos der Juristen (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte 60), Berlin 2010
- Böckmann, Paul: Sprache und Mythos in Hölderlins Dichten. In: Hans Steffen (Hg.), Die deutsche Romantik. Poetik, Formen und Motive, Göttingen 1967
- Bödeker, Hans Erich: Ausprägungen der historischen Semantik in den historischen Kulturwissenschaften. In: Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte, hg. v. Hans Erich Bödeker (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002
- Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen, Bielefeldt 1994
- Böhme, Hartmut: Art. Berg. In: Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007
- Böhme, Hartmut: Aby Warburg (1866-1929). In: Axel Michaelis (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 2004
- Bösel, Bernd: Die philosophische Relevanz der «Psychotechniken». Argumente für die Indienstnahme eines ambivalenten Begriffs. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38, 2013
- Böttcher, Leif: Von der Lüge zur Mentalreservation. Über den Einfluss von Moralphilosophie und -theologie auf das Bürgerliche Recht, Bonn 2007
- Böttrich, Christfried: Das Böse hat nicht das letzte Wort. Neutestamentliche Perspektiven zur Überwindung des Bösen. In: Zeitschrift für Neues Testament 14, 2011
- Bohlen, Reinhold: Kohelet im Kontext hellenistischer Kultur. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentarische Wissenschaft 254), Berlin/New York 1997



- Bohlender, Matthias: Was ist Kritik? Versuch einer Archäologie. In: Harald Bluhm, Karsten Fischer, Marcus Llanque (Hg.), Ideenpolitik. Gesichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Berlin 2011
- Bohn, Volker (Hg.): Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt/M. 1988
- Bohrer, Karl Heinz: Das Tragische. Erscheinung, Pathos, Klage, München 2009
- Bollenbeck, Georg: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters, Frankfurt/M.-Leipzig 1994
- Bons, Eberhard: Das Buch Kohelet in jüdischer und christlicher Interpretation. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254), Berlin/New York 1997
- Boor, Helmut de/ Newaldt, Richard: Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bd. 2, München 1953
- Bordt, Michael SJ: Art. Gott/Götter (*theos, theoi; daimôn*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Borgards, Roland/ Neumeyer, Harald/Pethes, Nicolas/Wübben, Yvonne (Hg.): Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart/Weimar 2013
- Borgolte, Michael/Jaspert, Nikolas: Maritimes Mittelalter – Zur Einführung. In: Maritimes Mittelalter. Meere als Kommunikationsräume, Hg. dies. (Vorträge und Forschungen LXXXIII), Ostfildern 2016
- Borgolte, Michael: Fünftausend Jahre Stiftungen. Eine Typologie von Mesopotamien bis zu den USA. In: Historische Zeitschrift 301, 2015
- Borgolte, Michael: Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006
- Bormann, Claus v.: Die Zweideutigkeit der hermeneutischen Erfahrung. In: Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes (Hg.), Hermeneutik und Ideologiekritik (Theorie-Diskussion), Frankfurt/M. 1971
- Bornkamm, Heinrich: Das Christentum im Denken Goethes. In: Zeitschrift in Theologie und Kirche 96, 1999
- Borst, Arno: Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1979
- Bost, Harald: Die Unvermeidbarkeit des Mythos. In: Komparatistik als Arbeit am Mythos, hg. v. Monika Schmitz-Emans/Uwe Lindemann (Hermeia 6), Heidelberg 2004
- Botond, Anneliese: Die Wahlverwandtschaften. Transformation und die Kritik der Neuen Héloïse, Würzburg 2006
- Bourdieu, Pierre: Die Auflösung des Religiösen. In: ders., Rede und Antwort, Frankfurt/M. 1992

- Bourdieu, Pierre: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.), Soziale Ungleichheiten (Sonderband 2: Soziale Welt), Göttingen 1983.
- Bourquin, Christophe: Nietzsches Tragödie des Dionysos (Zagreus). In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82, 2008
- Brackert, Helmut: Wolfram von Eschenbach – Parzival. In: Winfried Frey, Walter Raitz, Dieter Seitz, Einführung in die deutsche Literatur des 12. Bis 16. Jahrhunderts, Bd.1, Opladen 1979
- Brackmann, Albert: Kaiser Friedrich II. in «mythischer Schau». In: Historische Zeitschrift 140, 1929
- Brandi, Karl: Kaiser Karl V. Werden und Schicksal einer Persönlichkeit und eines Weltreiches, München 1959
- Brandt, Reinhard: Wahrnehmen, Fühlen, Verhalten/ Denken: Was können Tiere? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60, 2012
- Braudel, Fernand: Geschichte als Schlüssel zur Welt. Vorlesungen in deutscher Kriegsgefangenschaft 1941, hg. v. Peter Schöttler, Stuttgart 2013
- Braudel, Fernand: Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II., Bd. 1. Übers. v. Grete Osterwald, Frankfurt/m. 1990
- Braun, Herbert: Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf? In: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962
- Bredenkamp, Horst: Bilder bewegen. Von der Kunstkammer zum Endspiel. Aufsätze und Reden, hg. v. Jörg Probst, Berlin 2007
- Bredenbacher, Thomas: Die unterschlagene Enzyklika *Societatis Unio* und Pius XII. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 109, 2014
- Brednich, Rolf Wilhelm: Der Edelmann als Hund. Eine Sensationsmeldung des 17. Jahrhunderts und ihr Weg durch die Medien der Zeit. In: Fabula 26, 1985
- Bremer, Manuel: Tierisches Bewusstsein, Anthropomorphismus und Heterophänomenologie. In: Philosophisches Jahrbuch 113, 2006
- Bremmer, Jan N.: Götter, Mythen und Heiligtümer im antiken Griechenland. Autorisierte Übers. v. Kai Brodersen, Berlin 1998
- Breuer, Johannes: Anthropologische Diskurse im lateinischen apologetischen Schrifttum. In: Diego De Brasi /Sabine Föllinger (Hg.), Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen (Lebenswissenschaften im Dialog 18), Freiburg/München 2015
- Breuning, Wilhelm: Jerusalem: Seine Aktualität für die biblischen Religionen. In: Georg Schöllgen/Clemens Scholten (Hg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 23, Münster 1996

- Breyer, Thiemo : Empathie und ihre Grenzen: Diskursive Vielfalt – phänomenale Einheit? In: ders. (Hg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge 63), Paderborn 2013
- Breyer, Thiemo/Creutz, Daniel (Hg.): Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen (Narratologia 23), Berlin/New York 2010
- Briese, Olaf: Konkurrenzen. Philosophische Kultur in Deutschland 1830-1850. Porträts und Profile, Würzburg 1998
- Bringmann, Klaus: Kleine Kulturgeschichte der Antike, München 2011
- Broch, Thomas: Pierre Teilhard de Chardin. Wegbereiter des New Age?, Mainz 1989
- Brockman, John (Hg.), Die nächsten fünfzig Jahre. Wie die Wissenschaft unser Leben verändert, München 2002
- Brockman, John: Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Aus dem Amerikanischen übertragen von Sebastian Vogel, München 1996
- Brodkorb, Mathias: Vom Verstehen zum entlarven – über «neu-rechte» und «jüdische Mimikry» unter den Bedingungen politisierter Wissenschaft. In: Jahrbuch Extremismus & Demokratie 22, 2010
- Brokoff, Jürgen: Die Unvereinbarkeit von Erziehung und ästhetischer Erziehung in Schillers Briefen «Über die ästhetische Erziehung des Menschen». In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 50, Göttingen 2006
- Brown, Peter: Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1978
- Brown, Peter: Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum. Aus dem Englischen Von Martin Pfeiffer, Berlin 1993
- Brown, Peter: Die Entstehung des christlichen Europa, München 1999
- Bruch, Rüdiger von: Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Deutschen Kaiserreich, Stuttgart 2005
- Brüggenbrock, Christel: Die Ehre in den Zeiten der Demokratie. Das Verhältnis von athenischer Polis und Ehre in klassischer Zeit (Historische Semantik 8), Göttingen 2006
- Brumlik, Micha/Leggewie, Claus: Konturen der Einwanderungsgesellschaft: Nationale Identität, Multikulturalismus und «Civil Society». In: Klaus J. Bade (Hg.), Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart, München 1992
- Brumm, Ursula: Die religiöse Typologie im amerikanischen Denken. Ihre Bedeutung für die amerikanische Literatur- und Geistesgeschichte (Studien zur amerikanischen Literatur und Geschichte II), Leiden 1963

- Brune, Thomas/Baumunk, Bodo: Wege der Popularisierung. In: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur (Ausstellungskatalog), Bd. III, Stuttgart 1977
- Brunkhorst, Hauke: Die Welt als Beute. Rationalisierung und Vernunft in der Geschichte. In: Willem van Reijen/Gunzelin Schmid Noerr, Vierzig Jahre Flaschenpost: «Dialektik der Aufklärung» 1947–1987, Frankfurt/M. 1987
- Brunner, August: Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau, Freiburg/Basel/Wien 1961
- Brunner-Traut, Emma: Der menschliche Körper – eine Gliederpuppe. In: Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012
- Brunotte, Ulrike: Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der Wildnis im frühen Neu-England (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 50), Berlin/New York 2000
- Brunotte, Ulrike: Puritanismus und Pioniergeist. Die Faszination der wilderness als Herausforderung für den amerikanischen Protestantismus: Cotton Mathers «Magnalia Christi Americana». In: Kirchliche Zeitgeschichte 7, 1994
- Buc, Philippe: Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums. Aus dem Amer. v. Michael Haupt, Darmstadt 2015
- Buchheit, Vinzenz: Einheit durch Religion in Antike und Christentum. In: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 28, 1998
- Buchner-Fuhs, Jutta: Das Tier als Freund. Überlegungen zur Gefühlsgeschichte im 19. Jahrhundert. In: Paul Münch (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998
- Buck, August (Hg.): Renaissance – Reformation. Gegensätze und Gemeinsamkeiten (Wolfenbütteler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 5), Wiesbaden 1984
- Büchle, Herwig SJ: Gott finden. Christliche Positionen versus atheistische Lebensentwürfe, Regensburg 2009
- Bueb, Bernhard: Lob der Disziplin, Berlin 2006
- Bühler, Benjamin/Rieger, Stefan: Vom Übertier. Ein Bestiarium des Wissens, Frankfurt/M. 2006
- Bühler, Johannes: Die Kultur des Mittelalters, Stuttgart 1954
- Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch, Herrsching 1981
- Burger, Joachim u.a.: Genetic discontinuity between local hunter-gatherers and central Europe's first farmers. In: Science 326, 2009

- Burger, Joachim: Zwischen Kontamination und Authentizität. Der Nachweis menschlicher DNA aus menschlichen Skeletten. In: Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Beihefte 1, 2006
- Burke, Peter: Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt/M. 2005
- Burke, Peter: Wörter machen Leute. Gesellschaft und Sprachen im Europa der frühen Neuzeit. Übers. v. Matthias Wolf, Berlin 2006
- Burkert, Walter: Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1982
- Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 2011
- Burkert, Walter: Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern. Aus dem Italienischen ins Deutsche übertragen vom Verfasser, München 2003
- Burkert, Walter: Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt, München 1990
- Burkert, Walter: Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts. In: ders., Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1984/1), Heidelberg 1984
- Burkhard, Dominik: Die «Rassenproblematik» als Thema der Congregatio Sancti Offici zwischen 1920 und 1945. In: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 111, 2016
- Burschel, Peter: Sterben und Unsterblichkeit. Zur Kultur des Martyriums in der Frühen Neuzeit (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution 35), München 2004
- Busch, Bernd: Das absichtslose Böse? In: Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH (Hg.), Das Böse. Jenseits von Absichten und Tütern oder: Ist der Teufel ins System ausgewandert? (Schriftenreihe Forum 3), Göttingen 1995
- Buschendorf, Bernhard: Goethes mythische Denkform. Zur Ikonographie der «Wahlverwandschaften», Frankfurt/M. 1986
- Büschges, Christian: Politische Sprachen? Sprache, Identität und Herrschaft in der Monarchie der spanischen Habsburger. In: Thomas Nicklas/Matthias Schnettger, Politik und Sprache im frühneuzeitlichen Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 71), Mainz 2007
- Buschkowsky, Heinz: Neukölln ist überall, Berlin 2012
- Busse, Dietrich: Historische Semantik. Analyse eines Programms, Stuttgart 1987
- Büssgen, Antje: Glaubensverlust und Kunstautonomie. Über die ästhetische Erziehung bei Friedrich Schiller und Gottfried Benn (Beiträge zur Neueren Literaturgeschichte 217), Heidelberg 2006

- Campe, Rüdiger: Von der Theorie der Technik zur Technik der Metapher. Blumenbergs systematische Eröffnung. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.): *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt/M. 2009
- Cancik, Hubert: Der antike Antisemitismus und seine Rezeption. In: Christina von Braun/Eva-Maria Ziege (Hg.), «Das ‹Bewegliche› Vorurteil». *Aspekte des internationalen Antisemitismus*, Würzburg 2004
- Cancik, Hubert: «Die Würde des Menschen ist unantastbar». Religions- und philosophiegeschichtliche Bemerkungen zu Art. I, Satz 1 GG: In: Hermann Funke, *Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne*, Würzburg 1987
- Canto-Sperber, Monique/Brisson, Luc: Zur sozialen Gliederung der Polis der Polis (Buch II, 372d–IV, 427c). In: Platon, *Politeia*, hg. v. Otfried Höffe (*Klassiker Auslegen* 7), Berlin 1997
- Cappai, Gabriele/Lipp, Wolfgang/Gebhardt, Winfried (Hg.), *Nach der kulturalistischen Wende. Fs. f. Arnold Zingerle zum 65. Geburtstag*, Berlin 2010
- Carstens, Peter: Schäferhund mit Freiheitsdrang. Eine Stuss-Forschung über Nazi-Hunde im Mauerstreifen, angeblich von einer jungen Autorin verfasst, blamiert die Wissenschaft. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom 15. Mai 2016, Nr. 19
- Cavuldak, Ahmet: *Gemeinwohl und Seelenheil. Die Legitimität der Trennung von Religion und Politik in der Demokratie* (Edition Politik 22), Bielefeld 2015
- Ceming, Katharina: *Religionen und Menschenrechte. Menschenrechte im Spannungsfeld religiöser Überzeugungen und Praktiken*, München 2010
- Ceming, Katharina: *Ernstfall Menschenrechte. Die Würde des Menschen und die Weltreligionen*, München 2011
- Cesares, Valerio de: Pius XI., die Kurie und die antisemitische Wende des Faschismus. In: *Römische Quartalschrift* 109, 2014
- Chapeaurouge, Donat de: «Das Auge ist ein Herr, das Ohr ein Knecht». *Der Weg von der mittelalterlichen zur abstrakten Malerei*, Wiesbaden 1983
- Chenau, Philippe: Die Gesellschaft Jesu und die Rassendebatte in den 1920er und 1930er Jahren. In: *Römische Quartalschrift* 110, 2015
- Chouraqui, André: *Reflexionen über Problematik und Methode der Übersetzung von Bibel und Koran*, hg. v. Luise Abramovski, Tübingen 1994
- Christ, Karl: *Von Gibbon zu Rostovtzeef. Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt 1972
- Christie, Niall: Muslims and crusaders. In: ders. *Christianity's wars in the Middle East, 1095–1382, from the Islamic Sources*, London u.a. 2015
- Christlieb, Wolfgang: *Der entzauberte Ödipus. Ursprünge und Wandlungen eines Mythos*, München 1979

- Čičo, Martin: Kalvarienberge und Kreuzwege in der Slowakei. In: Martin Čičo, Michaela Kalinová, Sivia Paulusová (Hg.), *Kalvárie a Krizové cesty na Slovensku*, Bratislava 2002
- Čičo, Martin: Passio Christi und Scala Sancta. Bemerkungen zur Ikonografie der Heiligen Stiegen und deren Beziehung zu den Kalvarienbergen. In: Markus Hörsch, Elisabeth Oy-Marra (Hg.), *Kunst Politik Religion. Studien zur Kunst in Süddeutschland, Österreich, Tschechien und der Slowakei*. Fs Franz Matsche, Petersberg 2002
- Clausberg, Karl: Zukunft voraus! Hildegards heil(ung)sgegeschichtliches Weltbild (um 1230 n. Chr.). In: Christoph Markschie, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning und Peter Deuflhard (Hg.), *Atlas der Weltbilder* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011
- Clauss, Manfred: Der Leuchtturm von Alexandria und die Kultur des Hellenismus. In: Kai Brodersen (Hg.), *Höhepunkte der Antike*, Darmstadt 2006
- Clauss, Manfred: *Das Alte Israel. Geschichte – Gesellschaft – Kultur*, München 1999
- Clauss, Manfred: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!». Bemerkungen zur Rolle der Christen im römischen Heer. In: Peter Kneissl/Volker Lehmann (Hg.), *Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption*. FS Karl Christ, Stuttgart 1998
- Clauss, Manfred: *Gesellschaft und Staat in Juda und Israel*, München 1985
- Cobb, Paul M.: *Der Kampf ums Paradies. Eine islamische Geschichte der Kreuzzüge*. Aus dem Engl. v. Michael Sailer, Darmstadt 2015
- Coenen, Hans Georg: *Analogie und Metapher. Grundlegung einer Theorie der bildlichen Rede* (De-Gruyter-Studienbuch), Berlin/New York 2002
- Cohn, Norman: Kaiser Friedrich II. als Messias. In: Gunther Wolf (Hg.), *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen* (Wege der Forschung CI), Darmstadt 1966
- Collani, Claudia von: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), die Brandenburgische Sozietät und die Chinamission. In: Delgado, Mariano / Sievernich, Michael, Vellguth, Klaus (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft*. Fs zum 100. Jahrgang der ZMR, St. Ottilien 2016
- Collani, Claudia von: *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen. Europa und China – eine wechselvolle Geschichte*, Darmstadt 2012
- Collani, Claudia von: Aspekte und Problematik der Akkommodation der Jesuiten in China. In: Johannes Meier (Hg.), «...usque ultimum terrae». *Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentum 1540–1773* (Studien zur Außereuropäischen Christentumsgeschichte: Asien, Afrika, Lateinamerika 3), Göttingen 2000

- Colpe, Carsten: Archetyp und Prototyp. In: Jan Assmann (Hg.), *Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6)*, Gütersloh 1993
- Connelly, John: Römische Kurie und «Rassendebatte» in der Zwischenkriegszeit: Stand und Perspektiven der Forschung. In: *Römische Quartalschrift* 109, 2014
- Conrad, Ruth: Liturgie der Stadt. Zum Verhältnis von Religion, Macht und öffentlicher Festkultur. In: *Evangelische Theologie* 73, 2013
- Conrady, Karl Otto: *Literatur und Germanistik als Herausforderung. Skizzen und Stellungnahmen*, Frankfurt/M. 1974
- Conze, Eckart/Frei, Norbert/Hayes, Peter/Zimmermann, Moshe (Hg.): *Das Amt und die Vergangenheit. Deutsche Diplomaten im Dritten Reich und in der Bundesrepublik*. Unter Mitarbeit von Annette Weinke u. Andrea Wiegshoff, München 2010
- Conze, Werner: Art. «Rasse» siehe unter Nachschlagewerke «Geschichtliche Grundbegriffe».
- Corbet, Justus: Babylon, Jerusalem, Athen, Rom. Vier Metropolen: Skizze eines europäischen Diskurses. In: *Historische Zeitschrift* 293, 2011
- Courtine, Jean-François: *Théologie morale et conception du politique chez Suárez*. In: Luce Giard/Louis de Vaucelles (Hg.), *Les Jésuites à l'âge Baroque*, Grenoble 1996
- Crombie, Alistair C.: *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*, München 1977
- Cumont, Franz: *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, Darmstadt 1975
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern/München 1963
- Curtius, Ernst Robert: *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart/Berlin 1932
- Dahlheim, Werner:** *Die Welt zur Zeit Jesu*, München 2013
- Dainat, Holger: Germanistische Literaturwissenschaft. In: Frank-Rutger Hausmann unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945 (Schriften des Historischen Kollegs 53)*, München 2002
- Dalfen, Joachim: Was hat die Tragödie mit Athen zu tun? Die Hereinholung des Mythos nach Athen und die Demokratisierung des Mythos in Athen. In: *Charitulae. Festschrift für Wolfgang Speyer. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 28*, 1998
- Dalferth, Ingolf U.: Die Kontingenz des Bösen. In: ders., Karl Kardinal Lehmann, Navid Kermani, *Das Böse. Drei Annäherungen*, Freiburg/Basel/Wien 2011



- Dalferth, Ingolf U.: Radikale Theologie (Forum Theologische Literaturzeitung 23, Leipzig 2010)
- Dalferth, Ingolf U.: Selbstaufopferung. Vom Akt der Gewalt zur Passion der Liebe. In: Theologische Literaturzeitung 133, 2008
- Dalferth, Ingolf U.: Glaube als Gedächtnisstiftung. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 104, 2007
- Dalferth, Ingolf U.: Gott ist meine Gärtnerin. In: ders./Jens Schröter, Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Tübingen 2007
- Dalferth, Ingolf U.: Deutungen des Bösen. Zur Hermeneutik der religiösen Sinngeschichte des Bösen. In: Günter Figal (Hg.), Internationales Jahrbuch der Hermeneutik, Bd. 5, Tübingen 2006
- Dalferth, Ingolf U./Stoellger, Philipp (Hg.): Vernunft, Kontingenz und Gott. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000
- Dalferth, Ingolf U.: Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997
- Damler, Daniel: Pars pro toto. Die juristische Erfindung der Entdeckung Amerikas. In: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 10, 2006
- Daniélou, Jean: Les figures du Christ dans L'Ancien Testament. Sacramentum futuri, Paris 1950
- Danneberg, Lutz: Sinn und Unsinn einer Metapherngeschichte. In: Hans Erich Bödeker (Hg.), Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002
- Danto, Arthur C.: Die Verklärung des Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst. Übers. v. Max Looser, Frankfurt/M. 2014
- Danto, Arthur C.: Analytische Philosophie der Geschichte. Aus dem Englischen von Jürgen Behrens, Frankfurt/M. 1974
- Därmann, Iris: Von Tieren und Menschen. Martin Heidegger, Jacques Derrida und die zoologische Frage. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Dassmann, Ernst: Kirchengeschichte I (Studienbücher Theologie 10), Berlin/Köln 1991
- Davis, Thomas M.: Die Traditionen puritanischer Typologie. In: Volker Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt/M. 1988
- Dawkins, Richard: Dawkins' Religion. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 52, 2010
- Dawkins, Richard: Der Gotteswahn. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, Berlin 2007
- Degen, Andreas: Sokrates fasziniert. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche). In: Archiv für Begriffsgeschichte 53, 2011

- Delgado, Mariano: Die Kontroverse um die *limpieza de sangre* im frühneuzeitlichen Spanien. In: Peter Burschel, Christoph Marx (Hg.), Reinheit (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie 12), Wien/Köln/Weimar 2011
- Delling, Gerhard: Die Begegnung zwischen Hellenismus und Judentum. In: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II 20, 1, 1987
- Demandt, Alexander: Alexander der Große. Leben und Legende, München 2012
- Demandt, Alexander: Religionsgeschichte bei Eduard Meyer. Mit einem Anhang. In: Volker Losemann (Hg.), Alte Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik. Gedenkschrift Karl Christ (Philippika 29), Wiebaden 2009
- Denzel, Markus A. (Hg.): Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts. Leipziger Überseetagung 2005 (Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 92), Stuttgart 2007
- Derrida, Jacques: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der Vernunft. In: ders./Gianni Vattimo: Die Religion, Frankfurt/M. 2001
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der «mystische Grund der Autorität». Aus dem Franz. V. Alexander García Düttmann, Frankfurt/M. 1991
- Descola, Philippe: Jenseits von Natur und Kultur. Übers. von Eva Moldenhauer. Mit einem Nachwort von Michael Kauppert, Berlin 2011
- Deschner, Karlheinz: Kriminalgeschichte des Christentums, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1986
- Desmond, William D.: The Greek Praise of Poverty. Origins of Ancient Cynicism, Notre Dame, Indiana 2006
- De Troyer, Kristin: Die Septuaginta und die Endgestalt des Alten Testaments. Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte alttestamentlicher Texte. Übersetzt aus dem Amerikanischen von Gesine Schenke Robinson, Göttingen 2005
- Dickinson, Edward: Altitude und Whiteness: Germanizing the Alps und Alpinizing the Germans, 1875–1935. In: German Studies Review 33, 2010
- Diekmann, Kai: Der große Selbstbetrug. Wie wir um unsere Zukunft gebracht wurden, München 2007
- Dietrich, Olaf: Gott und die Welt. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Religion. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 50, 2008
- Dietzsch, Steffen: Kleine Kulturgeschichte der Lüge, Leipzig 1998
- Diewald, Martin: Zur Bedeutung genetischer Variation für die soziologische Ungleichheitsforschung. In: Zeitschrift für Soziologie 39, 2010
- Di Fabio, Udo: Persönliche Freiheit im Zeitalter der Globalisierung. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft, 2012

- Di Fabio, Udo: *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2008
- Di Fabio, Udo: *Der Verfassungsstaat in der Weltgesellschaft (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 166)*, Tübingen 2001
- Dihle, Albrecht: *Vom sonnenhaften Auge*. In: Horst-Dieter Blume/Friedhelm Mann (Hg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 10)*, Münster 1983
- Dilthey, Wilhelm: *Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt* (1901). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Leipzig/Berlin 1927
- Dilthey, Wilhelm: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (1883). In: *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Leipzig/Berlin 1922
- Diner, Dan: *Kreisläufe Nationalsozialismus und Gedächtnis*, Berlin 1995
- Dittmer, Jörg: *Ma'at und Logos. Vergleichende Untersuchungen zur mentalen Infrastruktur der altägyptischen und der griechischen Kultur*. In: » [http://www.chairete.de/Beitrag/maat\\_und\\_logos.pdf](http://www.chairete.de/Beitrag/maat_und_logos.pdf) [letzter Zugriff am 20.03.2018]
- Dochhorn, Jan: *Der Sturz des Teufels in der Urzeit. Eine traditionsgehistorische Skizze zu einem Motiv frühjüdischer und frühchristlicher Theologie mit besonderer Berücksichtigung des Luzifermythos*. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109, 2012
- Dodds, Eric Robertson: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951
- Dönike, Martin: *Pathos, Ausdruck und Bewegung. Zur Ästhetik des Weimarer Klassizismus 1796–1806 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 34/268)*, Berlin/New York 2005
- Doering-Manteuffel, Anselm: *Ordnung jenseits der politischen Systeme: Planung im 20. Jahrhundert. Ein Kommentar*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 34, 2008
- Doering-Manteuffel, Anselm: *Nach dem Boom. Brüche und Kontinuitäten der Industriemoderne seit 1970*. In: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 55, 2007
- Doering-Manteuffel, Anselm: *Suchbewegungen in der Moderne. Religion im politischen Feld der Weimarer Republik*. In: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert (Industrielle Welt 73)*, Köln/Weimar/Wien 2007
- Dohm, Christian Wilhelm von: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin/Stettin 1781 (Neudruck Hildesheim 1973)
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günter: *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,2)*, Stuttgart, Berlin, Köln 1996
- Dombrowski, Daniel A.: *A Platonic Philosophy of Religion. A Process Perspective*, New York 2005

- Drake, Harold A.: Solar Power in Late Antiquity. In: Andrew Cain/Noel Lanski (Hg.), *The power of Religion in Late Antiquity*, Farnham 2009
- Drehse, Volker/Gräb, Wilhelm/Korsch, Dieter (Hg.): *Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001
- Drewermann, Eugen: *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1/2, Olten/Freiburg i. B. 1988/1989
- Dreyer, Martin: *Die Volxbibel: Weil Sprache sich verändert*. In: Eberhard Werner (Hg.), *Bibelübersetzung als Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven*, Stuttgart 2012
- Dubnow, Simon: *Mein Leben*, Berlin 1937
- Duden, Barbara: *Die Gene im Kopf – der Fötus im Bauch. Historisches zum Frauenkörper*, Hannover 2002
- Düllo, Thomas: *Kultur als Transformation. Eine Kulturwissenschaft des Performativen und des Crossover (Cultural Studies 37)*, Bielefeld 2011
- Dunne, George H.: *Das Große Exempel. Die Chinamission der Jesuiten*, Stuttgart 1965
- Durant, Will/Ariel: *Kulturgeschichte der Menschheit*, Bd. 16, Köln 1985
- Dürr, Renate: *Sprachreflexion in der Kommunikation. Die Bedeutung der Kommunikation in den sprachtheoretischen Überlieferungen von José de Acosta S.J. und Antonio Ruiz de Montoya S. J.* In: *Geschichte und Gesellschaft* 36, 2010
- Düsing, Edith/Klein, Hans-Dieter (Hg.): *Geist und Psyche. Klassische Modelle von Platon bis Freud und Damasio*, Würzburg 2008
- Du Toit, David S.: *Der unähnliche Jesus. Eine kritische Evaluierung der Entstehung des Differenzkriteriums und seiner geschichts- und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen*. In: Jens Schröter/Ralph Brucker, *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Fortschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114)*, Berlin/New York 2002
- Dux, Günter: *Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit. Mit kulturvergleichenden Untersuchungen in Brasilien (J. Mensing), Indien (G. Dux/K. Kälble/J. Meßmer) und Deutschland (B. Kiesel)*, Frankfurt/M. 1998
- Dyck, Joachim: *Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1977
- Ebeling, Gerhard: *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 189)*, Tübingen 1947

- Eco, Umberto: Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, München 2010
- Edelmann, Gerald M.: Unser Gehirn – ein dynamisches System. Die Theorie des neuronalen Darwinismus, München/Zürich 1993
- Eder, Birgitta: Antike und moderne Mythenbildung: Der Trojanische Krieg und die historische Überlieferung. In: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004
- Eder, Manfred: Wenn das «Tausendjährige Reich» mehr als ein dutzendjähriges gewesen wäre ... Nationalsozialistische Pläne und Visionen zu Kirche und Religion für die Zeit nach dem «Endsieg». In: Saeculum 56/I, 2005
- Ego, Beate: Alexander der Große in der alttestamentlichen Überlieferung – eine Spurensuche und ihre theologischen Implikationen. In: Congress Volume Munich 2013: Supplements to Vetus Testament 163, Leiden/Boston 2014
- Ego, Beate: Die Wasser der Gottesstadt. Zu einem Motiv der Zionstradition und seinen kosmologischen Implikationen. In: Bernd Janowski/Dies. (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001
- Eggebrecht, Arne: Das Alte Ägypten. 3000 Jahre Geschichte und Kultur des Pharaonenreiches, München 1988
- Ehlers, Widu-Wolfgang: Liebes-, Lebens-, Ehepartner. Pontanos «Amores coniugales». In: Mittellateinisches Jahrbuch 35, 2000
- Ehrenpreis, Stefan/Lotz-Heumann, Ute: Reformation und konfessionelles Zeitalter (Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2002
- Ehrenspeck, Yvonne: Versprechungen des Ästhetischen. Die Entstehung eines modernen Bildungsprojekts, Opladen 1998
- Ehrlich, Ernst Ludwig: Moses Maimonides (1135–1204). In: Hans Erler, Ernst Ludwig Ehrlich (Hg.), Judentum verstehen. Die Aktualität jüdischen Denkens von Maimonides bis Hannah Arendt, Frankfurt/M. 2002
- Ehrmann, Theophil Friedrich: Neueste Kunde der Schweiz und Italiens, Weimar 1808
- Eibach, Joachim/Carl, Horst (Hg.): Europäische Wahrnehmungen 1650–1850. Interkulturelle Kommunikationen und Medienereignisse (Historische Formationen Europas 3), Hannover 2008
- Eibach, Jochen/Sandl, Marcus (Hg.): Einleitung. In: dies., Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR (Formen der Erinnerung 16), Göttingen 2003
- Eibach, Jürgen: Genesis 37–50 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2007

- Eicher, Peter: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Dokimion 1), Freiburg 1970
- Eisenstein, Herbert: Mensch und Tier im Islam. In: Paul Münch (Hg.), Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998
- Elger, Christian E.: Neuroleadership. Erkenntnisse der Hirnforschung für die Führung von Mitarbeitern, München 2009
- Eliade, Mircea: Schamanen, Götter und Mysterien. Die Welt der alten Griechen, Freiburg/Br. 1992
- Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen, Bd. 1, Freiburg/Br., Basel, Wien 1990
- Eliade, Mircea: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1962
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Hamburg 1957
- Elsner, Norbert/Rupke, Nicolaas A. (Hg.): Wissenswelten – Bildungswelten, Göttingen 2009
- Elsner, Norbert/Rupke, Nicolaas A. (Hg.): Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung, Göttingen 2009
- Emmerling-Skala, Andreas: Bacchus in der Renaissance (Studien zur Kunstgeschichte 83), Hildesheim/Zürich/New York 1994
- Emunds, Bernhard: Nach dem Beben. Zum Stand der finanzethischen Diskussion. In: Theologische Revue 111 (Nr. 6), 2016
- Engelbrecht, Jörg: Konfessionsbedingte Migrations- und Kommunikationsprozesse im nordwesteuropäischen Raum vom 16. bis zum 18. Jahrhundert: Köln, Antwerpen, Amsterdam. In: Blätter für deutsche Landesgeschichte 137, 2001
- Enger, Philipp: Eine Wüstenwanderung mit Israel. In: Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos, hg. v. Uwe Lindemann u. Monika Schmitz-Emans (Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft 12), Würzburg 2000
- Engler, Bernd: Typologische Deutungsverfahren und Identitätskonstruktion im kolonialen Amerika: Cotton Mathers *Magnalia Christi Americana*. In: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2004
- Englert, Rudolf: Bildungsstandards für ›Religion‹. In: Religionspädagogische Beiträge 53, 2004
- Ennker, Benno: Ende des Mythos? Lenin in der Kontroverse. In: Dietrich Geyer (Hg.), Die Umwertung der sowjetischen Geschichte (Geschichte und Gesellschaft 14), Göttingen 1991

- Enzensberger, Hans Magnus: Die Große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen, Frankfurt/M. 1994
- Erler, Michael: *Charis und Charisma*. Zwei Bilder vom Weisen und ihre Diskussion in Platons Dialogen. In: Dietmar Koch/Irmgard Männlein-Robert/Niels Weidtmann (Hg.), *Platon und das Göttliche* (Antike Studien 1), Tübingen 2010
- Erler, Michael: Art. *Elenchos* (*elenchos*). In: Christian Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007
- Eßbach, Wolfgang: *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014
- Essen, Georg: Spätantike Dogmatisierungsprozesse zwischen kirchlicher Traditionsbildung, hellenistischer Wissenskultur und römischer Verfahrensordnung. In: Georg Essen/Nils Jansen (Hg.), *Dogmatisierungsprozesse in Recht und Theologie*, Tübingen 2011
- Essen, Georg: «Zechen auf fremde Kreide»? Philosophisch-theologische Überlegungen zur Angewiesenheit der historischen Vernunft auf die Sinnvorgaben des biblischen Monotheismus – Eine Rückfrage an Jan Assmann. In: Jens Schröter/Antje, Eddebbüttel, *Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive* (Theologische Bibliothek Töpelmann 127), Berlin/New York 2004
- Esterbauer, Reinhold: Gott im Cyberspace? Zur religiösen Aspekten neuer Medien. In: Anton Kolb/ Reinhold Esterbauer/ Hans-Walther Ruckebauer (Hg.), *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998
- Evers, Dirk: Neuere Tendenzen in der deutschsprachigen evangelischen Dogmatik. In: *Theologische Literaturzeitung* 140, 2015
- Evers, Dirk: Vom Gegeneinander zum Miteinander: Brücken und Gräben im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie in Deutschland. In: *Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion*, hg v. Ted Peters, Gaymon Bennet u. Kang Phee Seng. Aus dem Amer. v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5), Göttingen 2006
- Faber, Karl-Georg: *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971
- Faber, Roland: *Gott als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt 2004
- Fabri, Felix: *Galeere und Karawane. Pilgerreise ins Heilige Land, zum Sinai und nach Ägypten 1483*. Bearb. und mit einem Nachwort versehen von Herbert Wiegandt, Stuttgart/Wien/Bern 1996

- Falke, Gustav-Hans H.: Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Interpretation und Kommentar, Berlin 1996
- Feest, David: Repräsentation und Konstruktionen: Wie viel Erkenntnistheorie braucht die Geschichtswissenschaft. In: Jörg Baberowski (Hg.), Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft? (Eigene und fremde Welten 18), Frankfurt/New York 2009
- Fellmann, Ferdinand: Was bringt die «zoologische Wende» für die Ethik? In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 39, 2014
- Fest, Joachim C.: Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches. Eine historische Skizze, Berlin 2002
- Fest, Joachim C.: Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft, München-Zürich 1977
- Fest, Joachim C.: Hitler. Eine Biographie, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1973
- Fetscher, Iring: Von Marx zur Sowjetideologie, Frankfurt/M., Berlin, Bonn 1959
- Feuchter, Jörg: Die DNA der Geschichte. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. November 2014
- Feyerabend, Paul: Irrwege der Vernunft. Aus dem Amer. von Jürgen Blasius, Frankfurt/M. 1989
- Figes, Orlando: Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924. Aus dem Engl. v. Barbara Conrad, Berlin 1998
- Filser, Hubert: Präzisierung und Systematisierung des christlichen Glaubens auf der Basis von Dogmen und Glaubensartikeln im frühen und hohen Mittelalter. In: Georg Essen/Nils Jansen (Hg.), Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, Tübingen 2011
- Finkelstein, Israel/Silbermann, Neil A.: David und Salomo. Archäologen entschlüsseln einen Mythos, München 2006
- Finkelstein, Israel/Silberman, Neil A.: Keine Posaunen vor Jericho. Die archäologische Wahrheit über die Bibel. Aus dem Englischen von Miriam Magall, München 2004
- Finkelstein, Norman G.: Die Holocaust-Industrie. Wie das Leiden der Juden ausgebeutet wird. Aus dem Amer. von Helmut Reuter, München/Zürich 2001
- Finsterbusch, Karin: JHWH als Lehrer der Menschen. Ein Beitrag zur Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel (Biblich-Theologische Studien 90), Neukirchen-Vluyn 2007
- Fischer, Fritz: Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18, Düsseldorf 1971
- Fischer, Irmtraut: Rut (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2001



- Fischer, Johannes: Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik. In: Theologische Literaturzeitung 137, 2012
- Fischer, Joseph A.: Die Apostolischen Väter. Schriften des Urchristentums T. I. Eingeleitet, herausgegeben und erläutert von Joseph A. Fischer, Darmstadt 2006
- Fischer, Manfred S.: «Europa» und «Das Nationale» bei Ernst Robert Curtius (Edition Serapion), Aachen 2000
- Fitzenreiter, Martin (Hg.): Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich (Internetbeiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie IV), Berlin 2005
- Flaig, Egon: Memorialgesetze und historisches Unrecht. Wie Gedächtnispolitik die historische Wissenschaft bedroht. In: Historische Zeitschrift 302, 2016
- Flaig, Egon: Die ‚Habermas-Methode‘ und die geistige Situation ein Vierteljahrhundert danach. In: Mathias Brodtkorb (Hg.), Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre «Historikerstreit», Banzkow 2011
- Flaig, Egon: Erleichterte Erkenntnis. Wie man narrativistisch den realen Ballast abwirft und die Wissenschaft loskriegt. In: Thiemo Breyer/Daniel Creutz (Hg.), Erfahrung und Geschichte. Historische Sinnbildung im Pränarrativen (Narratologia 23), Berlin/New York 2010
- Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt 1998
- Floridi, Luciano: Die 4. Revolution. Wie die Infosphäre unser Leben verändert. Aus dem Engl. übers. v. Axel Walter, Wiesbaden 2015
- Flüchter, Antje: Konfessionalisierung in kulturalistischer Perspektive? Überlegungen am Beispiel der Herzogtümer Jülich-Berg. In: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35), Berlin 2005
- Flusser, Vilém: Die Geschichte des Teufels, Göttingen 1993
- Fögen, Marie Theres: Das Lied vom Gesetz (Carl Friedrich von Siemens Stiftung 87), München 2007
- Föllinger, Sabine/ De Brasi, Diego: Einleitung. In: Diego De Brasi/Sabine Föllinger (Hg.), Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen (Lebenswissenschaften im Dialog 18), Freiburg/München 2015
- Förschner, Franz: Concordia. Urgestalt uns Sinnbild in der Geschichtsschreibung des Joachim von Fiore (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skottus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität 31), Mönchengladbach 2011
- Föbel, Thomas P./Hoff, Gregor Maria (Hg.): Die vergessenen Fragen. Theologische Erinnerungsmuster, Münster 2007

- Fox Keller, Evelyn: Die Quadratur des Kreises von Sprache und Wissenschaft. In: Margery Arent Safir(Hg.), Sprache, Lügen und Moral. Geschichtenerzählen in Wissenschaft und Literatur. Aus dem Englischen v. Rita Seuß und Thomas Wollermann, Frankfurt/M. 2009
- Fox, Robin Lane: Alexander der Grosse. Eroberer der Welt. Deutsch v. Gerhard Beckmann, Stuttgart 2004
- Frank, Manfred: Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst), in: ders. (Hg.): Gott im Exil. Vorlesungen über neue Mythologie II, Frankfurt/M. 1988
- Frank, Sabine: Das Exodusmotiv des Alten Testaments. Religionsgeschichtliche, exegetische sowie systematisch-theologische Grundlagen und fachdidaktische Entfaltungen (Forum Theologie und Pädagogik 10), Münster 2004
- Franke, Detlev: Theben und Memphis – Metropolen im alten Ägypten. In: Michael Jansen, Berd Roeck (Hg.), Entstehung und Entwicklung von Metropolen (Veröffentlichungen der interdisziplinären Arbeitsgruppe Stadtkulturforschung 4), Aachen 2002
- Fraenkel, Hermann: Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, München 2005
- Frede, Dorothea: Art. Definition (*horos*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Free, Alexander: Geschichtsschreibung als Paidia. Lukians Schrift «Wie man Geschichte schreiben soll» in der Bildungskultur des 2. Jhs. N. Chr. (Vestigia 69), München 2015
- Frei, Norbert: 1968. Jugendrevolte und globaler Protest, München 2008
- Frey, Jörg: Neutestamentliche Wissenschaft und antikes Judentum. Probleme – Wahrnehmungen – Perspektiven. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 109, 2012
- Fried, Johannes: Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004
- Fried, Johannes: Geschichte und Gehirn. Irritationen der Geschichtswissenschaft durch Gedächtniskritik, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft und Literatur: Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse 2003/7, Stuttgart 2003
- Fried, Johannes: Erinnerung und Vergessen. Die Gegenwart stiftet die Einheit der Vergangenheit. In: Historische Zeitschrift 273, 2001

- Fried, Johannes: Einleitung. In: Eckhart Grunewald/Ulrich Raulff (Hg.), *Götter in Uniform: Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums* /Ernst H. Kantorowicz. Aus dem Engl. übers. v. Walter Brumm u. einem Nachw. v. Eckhart Grunewald, Stuttgart 1998
- Friedenthal, Richard: *Luther. Sein Leben und seine Zeit*, München 1974
- Friedrich, Hugo: *Die Struktur der modernen Lyrik. Von Baudelaire bis zur Gegenwart*, Hamburg 1964
- Friedrich, Volker: *Die Melancholie als Haltung*, Berlin 1991
- Fritz, Kurt von: *Philosophie und sprachlicher Ausdruck bei Demokrit, Plato und Aristoteles*, Darmstadt 1963
- Fröhlich, Günter: Art. *Autarkie (autarkeia)*. In: Christian Schäfer (Hg.), *Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition*, Darmstadt 2007
- Fromm, Erich: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*. Übers. von Lieselotte u. Ernst Mickel, Frankfurt/M.- Wien 1981
- Frühwald, Wolfgang: *Gelehrte Bildung heute*. In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke (Hg.), *Wissenswelten – Bildungswelten*, Göttingen 2009
- Frühwald, Wolfgang: *Autorität des Zweifels. Verantwortung, Messzahlen und Qualitätsurteile in der Wissenschaft* (Göttinger Universitätsrede 2007), Göttingen 2008
- Frühwald, Wolfgang: *Rückzug der Sprache – Herausforderung der Geisteswissenschaften*. In: *Religionspädagogische Beiträge* 51, 2003
- Frühwald, Wolfgang: *Zeit der Wissenschaft. Forschungskultur an der Schwelle zum 21. Jahrhundert*, Köln 1997
- Fuchs, Ottmar: *Der «letzte Großmystiker unserer Literatur»? (Arno Schmidt). Zum 100. Todestag von Karl May*. In: *Theologisch-praktische Quartalschrift* 160, 2012
- Fuchs, Thomas: *Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 2011
- Fuchs, Thomas: *Reformation, Tradition und Geschichte. Erinnerungsstrategien der reformatorischen Bewegung*. In: Joachim Eibach/Marcus Sandl (Hg.), *Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR (Formen der Erinnerung 16)*, Göttingen 2003
- Fuhrmann, Helmut: *Sechs Studien zur Goethe-Rezeption*, Würzburg 2002
- Fuhrmann, Horst: *Überall ist Mittelalter. Von der Gegenwart einer vergangenen Zeit*, München 1996
- Fulda, Daniel: *De la littérature allemande. Friedrich II. von Preußen, das deutsche Publikum und die Herausbildung des modernen Literaturbegriffs*. In: *Germanistisch-Romanistische Monatsschrift* 63, 2013

- Funke, Manfred: Programm ohne Planung – Thesen zur destruktiven Qualität der totalitären Diktatur Hitlers. In: ders. (Hg.), *Totalitarismus. Ein Studienreader zur Herrschaftsanalyse moderner Diktaturen* (Bonner Schriften zur Politik und Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1978
- Furet, François: 1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft]. Übers. von Tamara Schoenbaum-Holtermann in Zusammenarbeit mit Dieter Groh, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1980
- Fürst, Alfons: Paganer und christlicher «Monotheismus». Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses. In: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 51, 2008
- Füssel, Marian: Die Materialität der Frühen Neuzeit. Neuere Forschungen zur Geschichte der materiellen Kultur. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 42 (2015)
- Gabriel, Gottfried: Fakten oder Fiktionen? *Zum Erkenntniswert der Geschichte*. In: *Historische Zeitschrift* 297, 2013
- Gabrieli, Francesco: Friedrich II. und die Kultur des Islam. In: Gunther Wolf (Hg.), *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen* (Wege der Forschung CI), Darmstadt 1966
- Gäckle, Volker: Die Relevanz des Landes Israel bei Paulus. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 112, 2015
- Gaier, Ulrich: Vielversprechende Hieroglyphen. Hermeneutiken der Entschlüsselungsversuche von Renaissance und Rosette. In: Wilfried Seipel (Hg.), *Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute* (Schriften des Kunsthistorischen Museums 3), Wien 2000
- Gaiser, Konrad: Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1962
- Gall, Lothar: Ranke und das Objektivitätsproblem. In: *Liberitas. Festschrift f. Erich Angermann*, hg. v. Norbert Finzsch u. Hermann Wellenreuther (Transatlantische Studien 1), Stuttgart 1992
- Gallistl, Bernhard: Bedeutung und Gebrauch der großen Lichterkrone im Hildesheimer Dom. In: *Concilium medii aevi* 12 (2009)
- Gamm, Gerhard: Die Macht der Metapher. Im Labyrinth der modernen Welt, Stuttgart 1992
- Gamper, Michael: *Elektropoetologie. Fiktionen der Elektrizität 1740-1870*, Göttingen 2009
- Gamper, Michael: Nicht-Wissen und Literatur. Eine Poetik des Irrtums bei Bacon, Lichtenberg, Novalis, Goethe. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 34, 2009

- Gasset, José Ortega y: *Der Aufstand der Massen*, Madrid 1930
- Gandler, Stefan: *Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte*, Bielefeld 2008
- Gehlen, Arnold: *Ende der Geschichte?* In: ders., *Einblicke*, Frankfurt/M. 1975
- Gehring, Petra: *Naturalisierung und Biomacht. Das Leben verschaltet Natur mit Kultur*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5, 2011
- Gehrke, Hans-Joachim: *Geschichte des Hellenismus (Oldenbourg-Grundriss der Geschichte 1A)*, München 1990
- Genette, Gérard: *Fiktion und Diktion. Aus dem Franz. v. Heinz Jatho (Bild und Text)*, München 1992
- Gennep, Arnold van: *Übergangsriten (Les rites de passage). Aus dem Franz. v. Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff*, Frankfurt/M. 2005
- Gentz, Joachim: *Im Anfang war das Dao. Die Bibel im Reich der Mitte*. In: Reinhard Feldmeier/Hermann Spieckermann (Hg.), *Die Bibel. Entstehung – Botschaft – Wirkung*, Göttingen 2004
- Georges, Tobias: *Petrus Venerabilis – der antijüdische Polemiker als Botschafter des Friedens gegenüber dem Islam? Eine Untersuchung seiner Schrift «Contra sectam Saracenorum»*. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 122, 2011
- Gerber, Doris: *Was heißt «vergangene Zukunft»? Über die zeitliche Dimension der Geschichte und die geschichtliche Dimension der Zeit*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 32, 2006
- Gerwarth, Robert: *Der Bismarck-Mythos. Die Deutschen und der Eiserne Kanzler. Aus dem Englischen v. Klaus Dieter Schmidt*, München 2007
- Gessmann, Martin: *Zur Zukunft der Hermeneutik*, München 2012
- Gessmann, Martin: *Zur Zukunft der Hermeneutik*. In: *Philosophische Rundschau* 57, 2010
- Gessmann, Martin: *Was der Mensch wirklich braucht. Warum wir mit Technik nicht mehr zurechtkommen, und wie sich aus unserem Umgang mit Apparaten wieder eine sinnvolle Geschichte ergibt*, München 2010
- Geyer, Christian (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt/M. 2004
- Geyer-Ryan, Helga: *Karl May im Dritten Reich*. In: Harald Eggebrecht (Hg.), *Karl May der sächsische Phantast. Studien zu Leben und Werk*, Frankfurt/M. 1987
- Gillmann, Adrian: *Gretchen am Lagerfeuer der vielen Geschichten, oder wie halten wir es wissenschaftlich mit Religion?* In: Jakob J. Köllhofer (Hg.), *Wissenschaft – die neue Religion? Literarische Erkundungen*, Heidelberg 2016
- Girard, René: *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken. Aus dem Franz. V. Stefanie Günther*, Berlin 2014

- Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987
- Girard, René: Das Ende der Gewalt, Freiburg/Br. 1983
- Girardet, Klaus Martin: Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen (Millenium-Studien 27), Berlin/New York 2010
- Girardet, Klaus Martin: Die Konstantinische Wende und ihre Bedeutung für das Reich. Althistorische Überlegungen zu den geistigen Grundlagen der Religionspolitik Konstantins d. Gr. In: Ekkehard Mühlberg (Hg.), Die Konstantinische Wende, Gütersloh 1998
- Gladigow, Burkhard: Platon und die Geschichte des Gedankenexperiments. In: Hermann Funke (Hg.), Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne, Würzburg 1987
- Gladigow, Burkhard: Welche Welt passt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von «religiösen Weltbildern» und «säkularen Religionen». In: Dieter Zeller (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien, Frankfurt/M. 1999
- Glaser, Hermann: Kleine Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland 1945–1989, München 1991
- Goebel, Bernd: Nachdenken über den ontologischen Gottesbeweis. Eine Diskussion philosophischer Einwände gegen seine beiden Grundformen mit einem Blick auf die zeitgenössische Theologie. In: Neue Systematische Zeitschrift für Theologie und Religionsphilosophie 51, 2009
- Goebbels, Joseph: Die zweite Revolution. Briefe an Zeitgenossen, Zwickau 1926
- Göhler, Gerhard: Symbolische Politik – Symbolische Praxis. Zum Symbolverständnis in der deutschen Politikwissenschaft. In: Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35), Berlin 35
- Görner, Rüdiger: Der Vergleich als geistige Form. Versuch einer Methodenreflexion. In: Comparatio 1, 2009
- Goertz, Hans-Jürgen: Abschied von «historischer Wirklichkeit». Das Realismusproblem in der Geschichtswissenschaft. In: Jens, Schröter/Antje, Eddelbüttel, Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtlicher, philosophischer und theologischer Perspektive (Theologische Bibliothek Töpelmann 127), Berlin/New York 2004
- Goertz, Hans-Jürgen: Konstruktion der Geschichte. In: ders., Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referenzialität, Stuttgart 2001
- Goertz, Hans-Jürgen: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München 1980

- Goettler, Christine: «Figura passionis». Abraham und Isaak im Wiener Stundenbuch der Maria von Burgund. Affekt und religiöse Erinnerung in der frühniederländischen Malerei. In: Johann Anselm Steiger/Ulrich Heinen (Hg.), Issaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101), Berlin/New York 2006
- Gooch, George Peabody: Friedrich der Große. Preußens legendärer König, München 1992
- Goodman-Thau, Eveline: Geschichtsschreibung als messianische Hermeneutik. Statement. In: Tiemo Rainer Peters/Claus Urban (Hg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung, Mainz 1999
- Gottwald, Regina: Intimität als soziologischer Begriff. Ein Vergleich der Werke von Simmel, Sennett und Luhmann, Norderstedt 2008
- Gräb, Wilhelm: Säkularisierung – das Ende der Religion oder der Verfall eines umstrittenen Begriffs. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5), Berlin 2007
- Grätz, Sebastian: Geschichte Israels. Erwägungen zu einer historischen und theologischen Disziplin am Beispiel von Esra 1–6 und den Bau des Zweiten Tempels in Jerusalem. In: Theologische Literaturzeitung 139, 2014
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der Modernen Kultur, München 2004
- Graf, Fritz: Griechische Mythologie. Eine Einführung von Fritz Graf (Artemis Einführungen 16), München/Zürich 1985
- Graness, Anke: Writing the history of philosophy in Africa: where to begin? In: Journal of African Cultural Studies, 28, 2016
- Grass, Martin: «Stockholm wird täglich mehr und mehr ein Zentrum für den internationalen Sozialismus». Die Stellungnahmen der skandinavischen sozialdemokratischen Parteien zur Stockholmer Konferenz von 1917. In: Internationale wissenschaftliche Korrespondenz zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung 23, 1987
- Grassi, Ernesto (Hg.): Walter F. Otto, Die Wirklichkeit der Götter. Von der Unzerstörbarkeit griechischer Weltanschauung, Reinbek b. Hamburg 1963
- Grassi, Ernesto: Einführung in philosophische Probleme des Humanismus, Darmstadt 1986
- Grau, Oliver: Auf dem Weg zur Bildwissenschaft. In: Gegenworte, 9. Heft, 2002
- Greenberg, Moshe: Ezechiel 1–20 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2001
- Greenberg, Moshe: Ezechiel 21–37 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2005

- Greschat, Martin: Christliche Zeitgeschichte? In: Glaube und Lernen 22, 2007
- Grimm, Günter: Zur religionsgeschichtlichen Bedeutung des griechisch-römischen Ägypten. In: Götter und Pharaonen. Roemer- und Pelizaeus-Museum Hildesheim 29. Mai-16. September 1979, Hildesheim 1979
- Groh, Dieter: Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation, Frankfurt/M. 2003
- Groh, Dieter/Biehler, Birgit: Universalwissenschaft, Millenarismus und Zweite Reformation. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 117, 2006
- Groh, Dieter: Der Schweizer ›Weg ins Gebirg‹. Eine theologische Direttissima. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 119, 2008
- Groh, Ruth/Groh, Dieter: Petrarca und der Mont Ventoux. In: dies., Die Außenwelt der Erkenntnis (Zur Kulturgeschichte der Natur, 2), Frankfurt/M. 1996
- Groh, Ruth/Groh, Dieter: Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt/M. 1991
- Groppe, Carola: Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933 (Bochumer Schriften zur Bildungsforschung 3), Köln/Weimar/Wien 1997
- Groppe, Carola: Stefan George, der George-Kreis und die Reform-Pädagogik zwischen Jahrhundertwende und Weimarer Republik. In: Bernhard Böschenstein/Jürgen Egyptien/Bertram Schefold/Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft, Berlin 2005
- Großhans, Hans-Peter: Perspektivität des Erkennens und Verstehens als Grundproblem theologischer Rationalität. In: Theologische Literaturzeitung 128 (2003)
- Großheim, Heinrich: Sozialisten in der Verantwortung. Die französischen Sozialisten und Gewerkschafter im ersten Weltkrieg 1914–17 (Schriftenreihe des Forschungsinstituts der Friedrich-Ebert-Stiftung 140), Bonn 1978
- Grossi, Paolo: Das Recht der europäischen Geschichte. Aus dem Ital. von Gerhard Kuck, München 2010
- Gruen, Erich S.: Heritage and Hellenism (An S. Mark Taper Foundation book in Jewish studies, Hellenism culture and society 30) Berkeley u.a. 2002
- Grund-Wittenberg, Alexandra: Kulturanthropologie und Altes Testament. Stand und Perspektiven der Forschung. In: Theologische Literaturzeitung 141, 2016
- Gründer, Horst: Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit, Gütersloh 1992
- Gründer, Karlfried: Reflexion der Kontinuitäten. Zum Geschichtsdenken der letzten Jahrzehnte, Göttingen 1982



- Grundmann, Herbert: Kaiser Friedrich der Zweite. In: Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen, hg. v. Gunther Wolf (Wege der Forschung CI), Darmstadt 1966
- Grundmann, Herbert: Ketzergeschichte des Mittelalters (Die Kirche in ihrer Geschichte 2), Göttingen 1978
- Grunwald, Armin: Orientierungsbedarf, Zukunftswissen und Naturalismus. Das Beispiel der «technischen Verbesserung» des Menschen. In: Peter Janich (Hg.), Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1), Hamburg 2008
- Gruzinski, Serge: Drache und Federschlange. Europas Griff nach Amerika und China 1519/20. Aus dem Franz. v. Enrico Heinemann und Reinhard Tiffert, Frankfurt/New York 2014
- Güldner, Bettina/Schuster, Wolfgang: Das Reichssportfeld. In: Skulptur und Macht. Figurative Plastik im Deutschland der 30er und 40er Jahre (siehe Katalog 6)
- Günther, Gerhard: Anmerkungen zur Philosophie des Himmels. Das Anthropische Prinzip der Kosmologie und ein moralphilosophischer Perspektivenwechsel. In: Fechner, Rolf/Schlüter-Knauer, Karsten (Hg.), Existenz und Kooperation. Fs für Ingtraut Görland zum 60. Geburtstag (Beiträge zur Sozialforschung 6), Berlin 1993
- Guggenberger, Bernd: Das Menschenrecht auf Irrtum. Anleitung zur Unvollkommenheit, München/Wien 1987
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Wenn zwei sich nähern, freut sich die Katastrophe. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung 90, 18. April 2007
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Zeit des Raums und Raum der Epiphanie. In: Wolfgang Lange, Jürgen Paul Schwindt, Karin Westerwelle (Hg.), Temporalität und Form. Konfigurationen ästhetischen und historischen Bewußtseins, Heidelberg 2004
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz. Übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2004
- Gumbrecht, Hans Ulrich: Kaskaden der Modernisierung. In: Mehrdeutigkeiten der Moderne, hg. v. Johannes Weiß (Intervalle 1), Kassel 1998
- Gunnarsson, Logi: Schwerpunkt: Personale Identität. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56, 2008
- Gutiérrez, Gustavo: Gott oder das Gold. Der befreiende Weg des Bartholomé de Las Casas, Freiburg/Br., Basel, Wien 1990
- Gutmann, Mathias: Transformationen des Humanen: Beiträge zur Analyse der Rede von der Natur des Menschen. In: Peter Janich (Hg.), Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1), Hamburg 2008
- Gutmann, Mathias/Weingarten, Michael: Die Bedeutung von Metaphern für die biologische Theorienbildung. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, 2001

- Haar, Ingo:** Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der «Volkstumskampf» im Osten (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 143), Göttingen 2002
- Haar, Ingo: «Kämpfende Wissenschaft». Entstehung und Niedergang der völkischen Geschichtswissenschaft im Wechsel der Systeme. In: Winfried Schulze/Otto Gerhard Oexle (Hg.), Deutsche Historiker im Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 1999
- Habermas, Jürgen: Freiheit und Determinismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, 2011
- Habermas, Jürgen: Das Sprachbild verantwortlicher Urheberschaft. Probleme der Willensfreiheit. In: Peter Janich (Hg.), Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1), Hamburg 2008
- Habermas, Jürgen: Joseph Ratzinger. «Dialektik der Säkularisierung – Über Vernunft und Religion», Freiburg i. Br. 2005
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Vorwort und Herausgeber Florian Schuler, Freiburg i. Br. 2005
- Habermas, Jürgen: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, Frankfurt/M. 2001
- Habermas, Jürgen: Israel oder Athen? Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt. In: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays, Frankfurt/M. 1997
- Habermas, Jürgen: Transzendenz von innen. Transzendenz im Diesseits. In: ders., Texte und Kontexte, Frankfurt/M. 1992
- Habermas, Jürgen: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985
- Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1970
- Hacke, Jens: Kollektive Identität ohne Differenz und Repräsentation: Jürgen Habermas in der Diskussion. In: Jörg Baberowski (Hg.), Arbeit an der Geschichte. Wie viel Theorie braucht die Geschichtswissenschaft? (Eigene und fremde Welten 18), Frankfurt/New York 2009
- Hacker, Peter M. S.: Human Nature: The Categorical Framework, Oxford 2007
- Hacker, Peter M. S.: Zwei Auffassungen von Sprache. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6, 2012
- Hackert, Fritz: Iphigenie auf Tauris. In: Walter Hinderer (Hg.), Goethes Dramen. Neue Interpretationen, Stuttgart 1980
- Hage, Wolfgang: Das orientalische Christentum (Die Religionen der Menschheit 29,2), Stuttgart 2007

- Hagen, Kristin: Der Mensch, das Tier. In: Philosophische Rundschau 58, 2011
- Hager, Frithjof/Schwengel, Hermann (Hg.), Wer inszeniert das Leben? Modelle zukünftiger Vergesellschaftung, Frankfurt/M. 1996
- Haehling, Raban von (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000
- Hägg, Robin (Hg.): The Greek Renaissance of the Eighth Century B. C. Tradition and Innovation, Stockholm 1983
- Härle, Gerhard: Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes. Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs *puritas* in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung (Rhetorik-Forschungen 11), Tübingen 1996
- Härle, Wilfried: Dogmatik, Berlin/New York 2007
- Hahn, Marcus: Als Hitler das zweite Paar Schuhe lieh. Amerika, Karl May und der ›Generalplan Ost‹. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 77, 2003
- Haider, Peter W.: Kontakte zwischen Griechen und Ägyptern und ihre Auswirkungen auf die archaisch-griechische Welt. In: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004
- Haidle, Miriam N.: Kognitive und Kulturelle Evolution. In: Erwägen Wissen Ethik 19, 2008
- Haller, Johannes: Das Papsttum. Idee und Grundlagen, Bd. 1, Reinbek b. Hamburg 1965
- Hamm, Berndt: Abschied vom Epochendenken der Reformationsforschung. Ein Plädoyer. In: Zeitschrift für Historische Forschung 39, 2012
- Hamm, Berndt/Möller, Bernd/Wendebourg, Dorothea (Hg.): Reformationstheorien. Ein historischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation, Göttingen 1995
- Hamburger, Käte: Die Logik der Dichtung, Stuttgart 1968
- Hampe, Michael: Die Theorienunabhängigkeit von Tatsachen und Wahrheiten. Zur Relevanz einer Philosophie des Gewöhnlichen. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34, 2009.
- Hanimann, Joseph: Vom Schweren . Ein geheimes Thema der Moderne, München/Wien 1999
- Hansen, Klaus P. (Hg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, Tübingen 1993
- Hardtwig, Wolfgang: Verlust der Geschichte – oder wie unterhaltsam ist die Vergangenheit? (Pamphletliteratur 1), Berlin 2010
- Hardtwig, Wolfgang: Die Krise des Geschichtsbewusstseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus. In: Hochkultur

- des bürgerlichen Zeitalters, hg. v. Wolfgang Hardtwig (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 169), Göttingen 2005
- Hardtwig, Wolfgang: Die Verwissenschaftlichung der Geschichtsschreibung und die Ästhetisierung der Darstellung. In: Reinhart Koselleck/Heinrich Lutz/Jörn Rüsen (Hg.), Formen der Geschichtsschreibung, München 1982
- Harst, Joachim: Gegenstände, Widerworte. Erotik von Wahrnehmung und Sprache bei Robert Musil und Max Blecher. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 57, 2007
- Harten, Hans-Christian/Harten, Elke: Die Versöhnung mit der Natur: Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Französischen Revolution, Reinbek b. Hamburg 1989
- Hartenstein, Friedhelm: JHWH, Erschaffer des Himmels. Zur Herkunft und Bedeutung eines monotheistischen Kernarguments. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110, 2013
- Hartenstein, Friedhelm: Die Verborgenheit des rettenden Gottes. Exegetische und theologische Bemerkungen zu Genesis 22. In: Johann Anselm Steiger/Ulrich Heinen (Hg.), Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101), Berlin/New York 2006
- Hartenstein, Friedhelm: Wolkendunkel und Himmelsfeste. Zur Genese und Kosmologie der Vorstellung des himmlischen Heiligtums JHWHs. In: Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001
- Hartmann, Christian/Vordermayer, Thomas/Plöckinger, Othmar/Töppel, Roman (Hg.), Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition (Im Auftrag des Instituts für Zeitgeschichte), Berlin/München 2016
- Hartmann, Dirk/Janich, Peter (Hg.): Die Kulturalistische Wende. Zur Orientierung des philosophischen Selbstverständnisses, Frankfurt/M. 1998
- Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins, Berlin 1949
- Haß, Ulrike: Militante Pastorale. Zur Literatur der antimodernen Bewegung im frühen 20. Jahrhundert, München 1993
- Haug, Walter: Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. Epochales und typologisches Geschichtsdenken und das Problem der Interferenzen. In: Reinhart Herzog/Reinhart Koselleck (Hg.), Epochenschwelle und Epochenbewusstsein (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987
- Hausmann, Frank-Rutger: Die Geisteswissenschaften im «Dritten Reich», Frankfurt/M. 2011
- Hausmann, Frank-Rutger: Meister, Schüler, Meisterschüler – Ernst Robert Curtius (1886–1956) und Karl Eugen Gass (1912–1944). In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 31, 2007

- Haustein, Jörg: Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwesen (Münchener Kirchenhistorische Studien 2), Stuttgart/Berlin/Köln 1990
- Hauser, Arnold: Soziologie der Kunst, München 1974
- Haverkamp, Anselm/Mende, Dirk (Hg.): Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt/M. 2009
- Haverkamp, Anselm: Die wiederholte Metapher. Ambiguität, Unbegrifflichkeit und die Macht der Paläonyme. In: Gottfried Boehm, Gabriele Brandstetter, Achatz von Müller (Hg.), Figur und Figuration. Studien zu Wahrnehmung und Wissen (Bild und Text), München 2007
- Haverkamp, Anselm: Metapher. Die Ästhetik in der Rhetorik, München 2007
- Haverkamp, Anselm: Geld und Geist: Die Metapher des Geldes und die Struktur der Offenbarung. In: Dirk Baecker (Hg.), Kapitalismus als Religion, Berlin 2004
- Hazard, Paul: Die Herrschaft der Vernunft. Das europäische Denken im 18. Jahrhundert, Hamburg 1949
- Hebel, Hans-Peter: Das Mittelmeer. Geschichte und Kultur, München 2012
- Heckel, Martin: Parität. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 80, 1963
- Heep, Stefan: Der Nationalsozialismus – eine jüdisch-christliche Häresie? In: Manfred Hutter/Wassilios Klein/Ulrich Vollmer (Hg.), Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel. Zum 65. Geburtstag (Jahrbuch für Antike und Christentum 34), Münster 2002
- Hegemann, Hans-Werner: Das Elfenbein in Kunst und Kultur Europas. Ein Überblick von der Antike bis zur Gegenwart, Mainz 1988
- Hehn, Johannes: Heilige Berge. In: Theologie und Glaube 8, 1916
- Hehn, Johannes: Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte, Leipzig 1913
- Heid, Stefan: Kreuz Jerusalem Kosmos. Aspekte frühchristlicher Stauologie. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 31, Münster 2001
- Heid, Stefan: Die frühkirchliche Beurteilung der Häretiker als «Feinde» des Kreuzes. In: Manfred Hutter/ Wassilios Klein/Ulrich Vollmer (Hg.), Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag (Jahrbuch Antike und Christentum, Ergänzungsband 34, 2002), Münster 2002
- Heid, Stefan: Auf welcher Seite kämpft Gott? Der Anspruch Jerusalems und Roms auf die Waffenhilfe Gottes in frühchristlicher Apologetik. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 104, 1993
- Heiden, Anne von der: «Et in Arcadia ego». Metamorphosen. In: dies./Joseph Vogl (Hg.), Politische Zoologie, Zürich-Berlin 2007
- Heidenreich, Felix: Die tückischen Zauberkräfte des Geldes. Kulturphilosophische Analysen aus gegebenem Anlass. In: Philosophische Rundschau 60, 2013

- Heimbach-Steins, Marianne: Menschenrechte, Religion(en), Religionspolitik. In: Theologische Revue 110, 2014
- Heinisch, Klaus J.(Hg.): Kaiser Friedrich II. in Briefen und Berichten seiner Zeit, Darmstadt 1968
- Heinzmann, Richard: Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7), Stuttgart 2008
- Helferich, Christoph: Geschichte der Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart und Östliches Denken, Stuttgart 1992,
- Heller-Roazen, Daniel: Echolalien. Über das Vergessen von Sprache. Aus dem Englischen von Michael Bischoff, Frankfurt/M. 2008
- Helsper, Werner: Elite und Exzellenz – Transformationen im Feld von Bildung und Wissenschaft?, In: Zeitschrift für Pädagogik 55, 2009
- Hempel, Carl Gustav: Philosophie der Naturwissenschaft, München 1977
- Henckmann, Wolfhart: Max Scheler, München 1998
- Hengel, Martin: Kleine Schriften, Bd. 4, hg. v. Claus-Jürgen Thornton (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 201), Tübingen 2006
- Hengel, Martin: Reich Christi, Reich Gottes und Weltreich im Johannes-Evangelium. In: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer, Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15), Tübingen 1991
- Hengel, Martin: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1977
- Hengel, Martin: Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit (Stuttgarter Bibelstudien 76), Stuttgart 1976
- Hengel, Martin: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs v. Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 10), Tübingen 1969
- Henrich, Dieter: Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Becket und Hölderlin, München 2016
- Herbers, Klaus: Christen und Muslime im 9. Jahrhundert in Italien und Spanien. Gewalt und Kontakt, Konzeptualisierung und Wahrnehmung. In: Historische Zeitschrift 301, 2015
- Herbst, Ludolf: Hitlers Charisma. Die Erfindung eines deutschen Messias, Frankfurt/M. 2010
- Herchert, Gaby: Vom Topos der Wildheit. In: Andreas Dörpinghaus/Karl Helmer (Hg.), Topik und Argumentation (Beiträge zur Theorie der Argumentation in der Pädagogik 3), Würzburg 2004
- Hering, Gunnar: Nationalistische Tendenzen in der sowjetischen Geschichtsschreibung. In: Georgia Augusta 25, Göttingen 1976

- Hermann, Jasmin Luise: Literaturverfilmung und die Grammatik der Transformation. Über Erzählstrukturen, filmische Äquivalenzen und Intertextualität, Hamburg 2015
- Hermann, Friedrich: Kritischer Inklusivismus. Hegels Begriff der Religion und seine Theorie der Religionen. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 55, 2013
- Herrmann, Sabine: Altorientalische und griechische Rangstreitgespräche. In: Saeculum 59, 2008
- Herrmann, Siegfried: Israels Aufenthalt in Ägypten (Stuttgarter Bibelstudien 40), Stuttgart 1970
- Herrmann, Ulrike: Kein Kapitalismus ist auch keine Lösung. Die Krise der heutigen Ökonomie *oder* Was wir von Smith, Marx und Keynes lernen können, Frankfurt/M. 2016
- Herrmann-Pillath, Carsten: Chinas Tradition – Stolperstein der Modernisierung? In: Roman Malek (Hg.), «Fallbeispiel» China. Ökumenische Beiträge zu Religion, Theologie und Kirche im chinesischen Kontext, Nettetal 1996
- Hersche, Peter: Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Bd. I/II, Freiburg/Basel/Wien 2006
- Hettlage, Robert: Lügen im Alltag. In: Gabriele Cappai/Wolfgang Lipp/Winfried Gebhardt (Hg.), Nach der kulturalistischen Wende. Fs f. Arnold Zingerle zum 65. Geburtstag, (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 29), Berlin 2010
- Heuß, Alfred: Römische Geschichte, Braunschweig 1964
- Heuvel, Gerd van den: Der Freiheitsbegriff der Französischen Revolution. Studien zur Revolutionsideologie (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 31), Göttingen 1981
- Heyen, Erk Volkmar: Pastorale Beamtenethik 1650–1700: Amtstugenden in lutherischen Regentenpredigten. In: Historische Zeitschrift 280, 2005
- Hildermeier, Manfred: Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution, München 2013
- Hildermeier, Manfred: Revolution und Revolutionsgeschichte. In: Dietrich Geyer (Hg.), Die Umwertung der sowjetischen Geschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 14), Göttingen 1991
- Hindrichs, Gunnar: Theologie als Provokation der Philosophie. In: Zeitschrift für Philosophie 57, 2009
- Hinrichs, Boy: Der Euphemismus: Die poetische Arbeit am Wort. In: Roland Jost, Werner Knapp, Kerstin Metz (Hg.), Arbeit an Begriffen. Fachwissenschaftliche und fachdidaktische Aspekte, Baltmannsweiler 2007

- Hirsch, Eike Christian: Das Ende aller Gottesbeweise? Naturwissenschaftler antworten auf die religiöse Frage, Hamburg 1975
- Hintersteiner, Norbert: *Missio inter gentes*: Komparative Theologie als Praxis interreligiösen Lernens und Bezeugnis. In: Theologische Revue 110, 2014
- Hobsbawm, Eric: Wieviel Geschichte braucht die Zukunft. Aus dem Englischen von Odo Rennert, München 2001
- Hofer, Michael: Wozu haben die Menschen schließlich die Sprache? Philosophische Hinweise. In: Theleologisch-Praktische Quartalschrift 162, 2014
- Hofmann, Heinz: War er oben oder nicht? Retraktionen zu Petrarca, *Familiares* 4,1. In: Wolfgang Kofler, Martin Korenjak, Florian Schaffenrath (Hg.), Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle zum 60. Geburtstag (Reihe Paradeigmata 12), Freiburg/Br., Berlin, Wien 2010
- Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001
- Holländer, Hans: Konturen einer Ikonographie des Phantastischen. In: Christian W. Thomsen/Jens Malte Fischer (Hg.), Phantastik in Literatur und Kunst, Darmstadt 1980
- Hollweck, Thomas: Durchbruch zur Welt: Thomas Mann. In: Klaus Vondung (Hg.), Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte ainer Ideen, Göttingen 1976
- Holzem, Andreas: Krieg und Christentum – Motive von der Vormoderne zur Moderne. Beobachtungen zur Einführung. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 25, 2006
- Holzer, Angela: Nietzsches römische Antike. Kulturtechniken; transformativer Stil und Selbstinszenierung. In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 57, 2007
- Homann, Holger: Emblematisches in Sebastiaan Brants ›Narrenschiff‹. In: Sibylle Penkert (Hg.), Emblem und Emblematikrezeption, Darmstadt 1978
- Honnefelder, Ludger: Ethik und Religion. Angesichts der Herausforderung durch Wissenschaft und Technik. In: Thomas M. Schmidt/Michael G. Parker (Hg.), Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit (Religion in der Moderne 13), Würzburg 2008
- Hoping, Helmut: Gottes Ebenbild. Theologische Anthropologie und säkulare Vernunft. In: Theologische Quartalsschrift 185, 2005
- Hoppe-Sailer, Richard (Hg.): Logik der Bilder. Präsenz – Repräsentation – Erkenntnis. Gottfried Boehm zum 60. Geburtstag, Berlin 2005
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 2009
- Horn, Christoph: Platons *epistêmê-doxa*-Unterscheidung und die Ideentheorie (Buch V, 474b–480a und Buch X, 595c–597e). In: Platon, Politeia, hg. v. Otfried Höffe (Klassiker Auslegen 7), Berlin 1997



- Hornung, Erik: Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 2011
- Hornung, Erik: Einführung in die Ägyptologie. Stand. Methoden. Aufgaben, Darmstadt 2008
- Hornung, Erik: Der Verborgene Raum der Unterwelt in der ägyptischen Literatur. In: Antonio Loprieno (Hg.), Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart (Colloquium 9), München/Leipzig 2006
- Hornung, Erik: Echnaton. Die Religion des Lichtes, Düsseldorf 2003
- Hossfeld, Frank-Lothar: Die Metaphorisierung der Beziehung Israels zum Land im Frühjudentum und im Christentum. In: Ferdinand Hahn/Frank-Lothar Hossfeld/Hans Jorissen/Angelika Neuwirth, Zion, Ort der Begegnung. FS für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge 90), Bodenheim 1993
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: Psalmen I. Psalm 1–50 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg 1993
- Hossfeld, Frank-Lothar: Die theologische Relevanz des Buches Kohelet. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254), Berlin/New York 1997
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: Psalmen 51–100 (Herders Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2000
- Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich: Psalmen 101–150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2008
- Höfele, Andreas: Stage, Stake and Scaffold. Humans and Animals in Shakespeare's Theatre, Oxford/New York 2011
- Höhler, Gertrud: Das Glück. Analyse einer Sehnsucht, Düsseldorf 1996
- Höhn, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006
- Hölkeskamp, Karl Joachim: Mythos und Politik – (nicht nur) in der Antike. Anregungen und Angebote der neuen «historischen Politikforschung». In: Historische Zeitschrift 288, 2009
- Höltgen, Karl Josef: Arbor, Scala und Fons vitae. Vorformen devotionaler Embleme in einer mittelenglischen Handschrift. In: Sybille Penkert (Hg.): Emblem und Emblematikrezeption, Darmstadt 1978
- Höpel, Thomas: Kulturpolitik als Werkzeug nationalsozialistischer Hegemonie und Germanisierung im Generalgouvernement. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 63, 2015

- Hösle, Vittorio: Begründungsfragen des objektiven Idealismus. In: Philosophie und Begründungsfragen, hg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt/M. 1987
- Huber, Herbert: Dimensionen der Rationalität. Religion im Verhältnis zu Kunst, Wissenschaft und Philosophie. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 52, 2010
- Huber, Paul: Heilige Berge. Sinai, Athos, Golgatha – Ikonen, Fresken, Miniaturen, Zürich u.a. 1980
- Huber, Wolfgang: Religion – Instrument der Gewalt oder des Friedens? Über die politische Rolle von Religion. Vortrag am 17. September 2010 im Alten Rathaus, Göttingen im Rahmen der 6. Göttinger Akademiewoche unter dem Titel «Die Rückkehr der Religion – Wohin?» In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 262, 2010
- Hubig, Christoph: «Natur» und «Kultur». Von Inbegriffen zu Reflexionsbegriffen. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Hübner, Jürgen: Rez. zu Rudolf Langenthaler Hg.), Evolutionstheorie – Schöpfungsglaube, Würzburg 2008. In: Göttingische Gelehrte Anzeigen 260, 2008
- Hübner, Kurt: Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2004
- Hübner, Kurt: Die Wahrheit des Mythos, München 1985
- Hull, John C.: Optionen, Futures und andere Derivate. Aus dem Englischen v. Hendrik Hoffmann, München 2005
- Hünemann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube-Überlieferung-Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003
- Huizinga, Johan: Herbst des Mittelalters. In der Übersetzung v. Prof. Dr. Köster, Stuttgart 1965
- Huizinga, Johan: Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Reinbek bei Hamburg 1956
- Humphreys, Sally C.: Die Dynamik des griechischen Durchbruchs: Der Dialog zwischen Philosophie und Religion. In: Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, T. 1, hg. v. Shmuel N. Eisenstadt, übers. v. Ruth Achlama/Gavriella Schalit, Mainz 1987
- Huth, Lutz/Krzeminski, Michael (Hg.), Repräsentation in Politik, Medien und Gesellschaft, Würzburg 2007
- Hüther, Gerald: Die Macht der inneren Bilder. Wie Visionen das Gehirn, den Menschen und die Welt verändern, Göttingen 2004
- Hutton-Czapski, Marian Graf von: Die Geschichte des Pferdes. Nach des Verfassers Tode aus dem Polnischen ins Deutsche übersetzt von Ludwig Koenigk, hg. v. Bogdan Graf von Hutten-Czapski, Berlin 1876

- Ijjas, Anna: Theodizee im Kontext der Quantenmechanik. Ein vielzitiertes Argument auf dem Prüfstand. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 53, 2011
- Illies, Christian: *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter: zur Konvergenz von Moral und Natur*, Frankfurt/M. 2006
- Inbari, Motti: *Jewish Fundamentalism and the Temple Mount. Who will build the third Temple?* New York 2009
- Ipser, Karl: *Kaiser Friedrich II. Leben und Werk in Italien*, Leipzig 1942
- Iser, Wolfgang: Von der Gegenwärtigkeit des Ästhetischen. In: Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf (Hg.), *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Tübingen 2003
- Jäckel, Eberhard: *Umgang mit Vergangenheit. Beiträge zur Geschichte*, Stuttgart 1989
- Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.): *Geschichte des Historismus. Eine Einführung*, München 1992
- Jaeger, Hasso: *La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique*. In: *La preuve, I (Antiquité)*, Brüssel 1964
- Jaeger, Michael: *Global Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart. Zur Aktualität Goethes*, Berlin 2010
- Jaeger, Michael: *Fausts Kolonie. Goethes kritische Phänomenologie der Moderne*, Würzburg 2005
- Jaeger, Werner: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. 1, Berlin/Leipzig 1936
- Jahr, Hannelore: *Die BasisBibel – eine neue Übersetzung für eine sich wandelnde (Bibel-)Lesekultur*. In: Eberhard Werner (Hg.), *Bibelübersetzung als Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven*, Stuttgart 2012
- Jakubowski-Tiessen, Manfred (Hg.), *Krisen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen 1999
- Jamme, Christoph: *Mythos und Wahrheit*. In: *Komparatistik als Arbeit am Mythos*, hg. v. Monika Schmitz-Emans/Uwe Lindemann (Hermeia 6), Heidelberg 2004
- Jander, Simon: *Ethisch-ästhetische Propädeutik. Zu Theorie und Praxis des Essays bei Robert Musil*. In *Eiphorion* 103, 2009.
- Janich, Peter: *Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung*, Frankfurt/M. 2009
- Janich, Peter: *Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie*. In: ders. (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1)*, Hamburg 2008
- Janich, Peter: *Kultur und Methode*, Frankfurt/M. 2006

- Janich, Peter: Die Struktur technischer Innovationen. In: ders., Dirk Hartmann (Hg.): Die kulturalistische Wende, Frankfurt/M. 1998
- Janich, Peter: Konstruktivismus und Naturerkenntnis. Auf dem Weg zum Kulturalismus, Frankfurt/M. 1996
- Janowski, Bernd: Der ganze Mensch. Zu den Koordinaten der alttestamentlichen Anthropologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113, 2016
- Janowski, Bernd: Das Herz – ein Beziehungsorgan. Zum Personverständnis des Alten Testaments. In: ders./Christoph Schwöbel (Hg.), Dimensionen der Leiblichkeit. Theologische Zugänge (Theologie Interdisziplinär 16), Neukirchen-Vluyn 2015
- Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder. In: Theologische Literaturzeitung 139, 2014
- Janowski, Bernd, Der «ganze Mensch». Zur Geschichte und Absicht einer integrativen Formel; ders., Konstellative Anthropologie. Zum Begriff der Person im Alten Testament. In: ders., (Hg.): Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und der europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012
- Janowski, Bernd/Liess, Kathrin (Hg.), Der Mensch im Alten Israel. Neue Forschungen zur alttestamentlichen Anthropologie (Herders Biblische Studien 59), Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom /New York 2009
- Janowski, Bernd: «Du hast meine Füße auf weiten Raum gestellt» (Psalm 31, 9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament. In: Antonio Loprieno (Hg.), Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 9), München/Leipzig 2006
- Janowski, Bernd: Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003
- Janowski, Bernd: Der Himmel auf Erden. Zur kosmologischen Bedeutung des Tempels in der Umwelt Israels. In: ders./Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001
- Janowski, Bernd: Das biblische Weltbild. Eine methodologische Skizze. In: ders./Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001
- Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleißner, Uwe (Hg.): Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993
- Jansen, Ludger: Die Wahrheit der Geschichte und die Tugenden des Historikers. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 62, 2008.
- Janssen, Ulrike: Die Produktion der «eigentlichen Wirklichkeit» in hermeneutischen Theorien, München 2002

- Japhet, Sara: 1 Chronik/2 Chronik (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2002/2003)
- Jaspers, Karl: Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens, München 1963
- Jaspert, Nikolas/Kolditz, Sebastian: Christlich-muslemische Außenbeziehungen im Mittelmeerraum. Zur räumlichen und religiösen Dimension mittelalterlicher Diplomatie. In: Zeitschrift für Historische Forschung 41, 2014
- Jastrow, Robert: God and the Astronomers, New York 1978
- Jaumann, Herbert: Gibt es eine katholische Respublica litteraria? Zum problematischen Konzept der Gelehrtenrepublik in der Frühen Neuzeit. In: ders. (Hg.), Kaspar Schoppe (1576-1649). Philologe im Dienste der Gegenreformation. Beiträge zur Gelehrtenkultur des europäischen Späthumanismus (Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit 3/4), Frankfurt/M. 1988
- Jedin, Hubert: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1962
- Jentzsch, Peter/Wachinger, Burghart (Hg.), Gegenwart und Mittelalter. Materialien zur kontrastiven Textarbeit in einem problemorientierten Deutschunterricht der Sekundarstufe I, Frankfurt/M. 1984
- Joachimsthaler, Anton: Hitlers Weg begann in München 1913–1923, München 1998
- Joas, Hans: Die Entstehung der Werte, Frankfurt/M. 1999
- Jochum, Uwe: Open Access. Zur Korrektur einiger populärer Annahmen, Göttingen 2009
- Jörg, Christian/Dartmann, Christoph (Hg.): Der «Zug über Berge» während des Mittelalters. Neue Perspektiven der Erforschung mittelalterlicher Romzüge (Trierer Beiträge zu den historischen Kulturwissenschaften 15), Wiesbaden 2014
- Jonas, Hans: Zwischen Nichts und Wewigkeit. Zur Lehre vom Menschen, Göttingen 1987
- Jullien, François: Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen. Aus dem Franz. von Ronald Voullié, Berlin 2009
- Jung, Carl Gustav: Gesammelte Werke, Bde. 9/11/13, Olten/Freiburg im Br. 1971, 1976 u. 1978
- Jung, Carl Gustav: Grundwerk, Bd. 4, Olten/Freiburg im Br. 1984
- Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 2001
- Jüngel, Eberhard: Häresis – ein Wort[,] das wieder zu Ehren gebracht werden sollte. In: ders., Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000

- Jüngel, Eberhard: Zur Freiheit eines Christenmenschen. Eine Erinnerung an Luthers Schrift. In: ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit* (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000
- Jüngel, Eberhard: Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung. In: ders., *Indikative der Gnade – Imperative der Freiheit* (Theologische Erörterungen IV), Tübingen 2000
- Jungert, Michael: Was zwischen wem und warum eigentlich? Grundsätzliche Fragen der Interdisziplinarität. In: ders./Elsa Romfeld/Thomas Sukopp/Uwe Voigt (Hg.), *Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme*, Darmstadt 2010
- Kabermann, Friedrich: *Widerstand und Entscheidung eines deutschen Revolutionärs. Leben und Denken von Ernst Niekisch*, Köln 1973
- Kaese, Bert: Unsterbliche Körper: Die griechischen Götter und die Blasphemie der Christen. In: Sonderheft «zur Debatte» 4, 2013
- Kaiser, Gerhard: War der Exodus der Sündenfall? In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98, 2001
- Kaiser, Gerhard: *Wandrer und Idylle. Goethe und die Phänomenologie der Natur in der deutschen Dichtung von Geßner bis Gottfried Keller*, Göttingen 1977
- Kamper, Dietmar: Die Auflösung der Ich-Identität. In: Friedrich A. Kittler (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1980
- Kanitscheider, Bernulf: *Von der mechanistischen Welt zum kreativen Universum*, Darmstadt 1993
- Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*. Aus dem Amerik. übers. von Walter Theimer, Stuttgart 1992
- Kantorowicz, Ernst H.: *Kaiser Friedrich II. und das Königsbild des Hellenismus*. In: Gunther Wolf (Hg.), *Stupor Mundi. Zur Geschichte Friedrichs II. von Hohenstaufen* (Wege der Forschung CI), Darmstadt 1966
- Kantorowicz, Ernst: *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1936
- Kantorowicz, Ernst: «Mythenschau». Eine Erwiderung. In: *Historische Zeitschrift* 141, 1930
- Kantner, Rosemarie: *Die Außenpolitik der russischen Provisorischen Regierung von 1917 im Widerstreit zwischen traditionellen und revolutionären Vorstellungen*, Diss. Phil. Kiel 1974
- Karsten, Arne/Zunckel, Julia: Perspektiven der Romforschung. In: *Historische Zeitschrift* 282, 2006

- Kasper, Walter: Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive. In: Verbindliches Zeugnis I. Kanon- Schrift – Tradition, hg. v. Wolfhart Pannenberg u. Theodor Schneider (Dialog der Kirchen 7), Freiburg/Göttingen 1992
- Kasper, Walter: Jesus der Christus. Grundriß und Aufsätze zur Christologie, Leipzig 1981
- Kaube, Jürgen: Normale und strategische Interdisziplinarität in der Geistes- und Sozialwissenschaft. In: Gegenworte 28, 2012
- Kaube, Jürgen: Wissenschaft, Journalismus, Übersetzung. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 2, 2012
- Kaufmann, Franz-Xaver: Religion zwischen Tradition, Selbsterfahrung und Dauerreflexion. In: Thomas M. Schmidt/Michael G. Parker (Hg.), Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit (Religion in der Moderne 13), Würzburg 2008
- Kaufmann, Thomas: Über Hallers Religion. In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke (Hg.), Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung, Göttingen 2009
- Kaufmann, Thomas: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts (Spätmittelalter und Reformation 29), Tübingen 2006
- Kaufmann, Thomas: Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: Kaspar von Greyerz,/Manfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), Heidelberg 2003
- Kaul, Camilla G.: Erfindung eines Mythos – Die Rezeption von Friedrich Barbarossa im Kyffhäuser im frühen 19. Jahrhundert und ihre national-politische Implikation. In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik 38, 2008
- Kehrer, Günter: Atheismus, Religion und Wissenschaft – Ein Problemfeld zu klärender Verhältnisse. In: Erwägen Wissen Ethik 25, 2014
- Keil, Geert: Wir können auch anders. Skizze einer libertarischen Konzeption der Willensfreiheit. In: Erwägen Wissen Ethik 20, 2009
- Keil, Geert: Was ist der Mensch? Anmerkungen zu einer unwissenschaftlichen Frage. In: Detlev Ganten/Volker Gerhardt/Jan-Christoph Heilinger/Julian Nida-Rümelin (Hg.), Was ist der Mensch? (Humanprojekt 3), Berlin/New York 2008

- Kelber, Werner H.: Der historische Jesus. Bedenken zur gegenwärtigen Diskussion aus der Perspektive mittelalterlicher, moderner und postmoderner Hermeneutik. In: Jens Schröter/Ralph Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114), Berlin/New York 2002
- Keller, Karl: Alephs, Zahirs und der Triumph der Ambiguität: Typologie in der amerikanischen Literatur des 19. Jahrhunderts. In: Volker Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt/M. 1988
- Kern, Otto: Die Religion der Griechen, Bd. 1, Berlin 1926
- Kern, Udo: Wort und Worterkennen bei Meister Eckhart. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 116, 2005
- Kershaw, Ian: Das Ende. Kampf bis in den Untergang – NS\_Deutschland 1944/45. Aus dem Engl. Von Klaus Binder, Bernd Leineweber, Martin Pfeifer, München 2011
- Kershaw, Ian: Der Hitler-Mythos. Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich. Mit einer Einführung von Martin Broszat, München 2010
- Kershaw, Ian: Hitler 1889–1945. Aus dem Engl. von Jürgen Peter Krause, Jörg W. Rademacher u. Klaus Kochmann, München 2009
- Kersting, Wolfgang: «Kultur sollte ungebändig sein». Gespräch der Herausgeber mit Wolfgang Kersting. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Kersting, Wolfgang: Platons «Staat» (Werkinterpretationen), Darmstadt 1999
- Kertzer, David I.: Der erste Stellvertreter. Papst Pius XI. und der geheime Pakt mit dem Faschismus. Aus dem Engl. von Martin Richter. Mit einem Vorwort von Hubert Wolf, Darmstadt 2016
- Keseling, Paul: Aurelius Augustinus. Die Lüge und Gegen die Lüge. Übertragen und erläutert v. Paul Keseling, Würzburg 1953
- Kessler, Hans: Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt, Paderborn/München/Wien/Zürich 2006
- Keupp, Heiner/Abbe, Thomas/ Gmür, Wolfgang: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek b. Hamburg 1999
- Kielmansegg, Peter Graf: Braucht das 21. Jahrhundert Akademien der Wissenschaften? In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke (Hg.), Wissenswelten – Bildungswelten, Göttingen 2009
- Kienitz, Sabine: Prothesen-Körper. Anmerkungen zu einer kulturwissenschaftlichen Technikforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 106, 2010
- Kienzler, Wolfgang: Die Sprache des *Tractatus*. In: Gunter Gebauer/Fabian Goppelsröder/Jörg Volbers (Hg.), Wittgenstein – Philosophie als «Arbeit an Einem selbst», München 2009



- Killy, Walther: Elemente der Lyrik, München 1972
- Killy, Walther: Wandlungen des lyrischen Bildes, Göttingen 1964
- Kimpel, Dieter: Der Roman der Aufklärung (M 68), Stuttgart 1967
- Kindermann, Eberhard Christian: Die Geschwinde Reise auf dem Lufft = Schiff nach der obern Welt. Herausgegeben und mit einem Kommentar versehen von Hania Siebenpfeifer. Unter der Mitarbeit von Stephanie Torge und Kristin Just (Fundstücke 24), Hannover 2010
- Kinney, Daniel: Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture. In: The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, hg. v. R. Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Crazé, Berkeley/Los Angeles/London 1996
- Kippenberg, Hans G.: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008
- Kippenberg, Hans G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997
- Kirchhoff, Thomas: «Natur» als kulturelles Konzept. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Kirn, Paul: Die Verdienste der Staufischen Kaiser um das Deutsche Reich. In: Historische Zeitschrift 164, 1941
- Kittler, Friedrich A. (Hg.): Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus, Paderborn/München/Wien/Zürich 1980
- Kittsteiner, Heinz Dieter (Hg.): Was sind Kulturwissenschaften? Leipzig 2004
- Klaiber, Walter: (Bibel-)Übersetzen – eine unmögliche Aufgabe? In: Theologische Literaturzeitung 133, 2012
- Klausnitzer, Ralf: Literatur und Wissen. Zugänge – Modelle – Analysen, Berlin/New York 2008
- Kleeberg, Bernhard/Langenohl, Andreas: Kulturalisierung, Dekulturalisierung. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Klein, Nikolaus: Die Kirche in der Geschichte. In: Orientierung 73, 2009
- Klemperer, Victor: «LTI». Die unbewältigte Sprache. Aus dem Notizbuch eines Philologen, München 1969
- Klepsch, Rudolf: British Labour im Ersten Weltkrieg. Die Ausnahmesituation des Krieges 1914–1918 als Problem und Chance der britischen Arbeiterbewegung, Göttingen 1983
- Klingebiel, Thomas: Ein Stand für sich? Lokale Amtsträger in der Frühen Neuzeit. Untersuchungen zur Staatsbildung und Gesellschaftsentwicklung im Hochstift Hildesheim und im älteren Fürstentum Wolfenbüttel (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Niedersachsen und Bremen 207), Hannover 2002

- Klingebiel, Thomas: Eine Hasenjagd im Jahre 1662.: Katholischer Vogt und evangelischer Gogrefe im stiftshildesheimischen Amt Winzenburg. In: Hildesheimer Jahrbuch 65, 1994
- Klingebiel, Thomas/Stilling, Jürgen: «Ecclesiae meae procurator»: Dr. iur. Johann Dietrich Sonnemann (1656–1729) als Prozeßführer des Andreas-Stift im Streit mit dem Hildesheimer Domkapitel während der Krisenjahre 1702/03: In: Alt-Hildesheim 61, 1990
- Kloft, Hans: Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale, München 2010
- Kluxen, Wolfgang: Opfer als Handlung. In: Richard Schenk (Hg.), Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1), Stuttgart- Bad Cannstadt 1995
- Knoblauch, Hubert: Wissenssoziologie, Konstanz/München 2014
- Knoblauch, Hubert: Grundlagen der qualitativen Religionsforschung. Bemerkungen zur Ethnographie der Religion in der eignen Gesellschaft. In: Theologische Literaturzeitung 131, 2006
- Kobusch, Theo: Welt der Gründe oder Welt der Vernunft? Zur Einseitigkeit des Rationalismus. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 37, 2012
- Koch, Klaus: Der doppelte Ausgang des Alten Testaments im Judentum und Christentum. In: Jahrbuch für Theologie 6, 1991
- Koch, Klaus: Das Wesen altägyptischer Religion im Spiegel ägyptologischer Forschung (Berichte aus den Sitzungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V. Hamburg 7) Hamburg 1989
- Kochanek, Piotr: Die Vorstellung vom Norden und der Eurozentrismus. Eine Auswertung der patristischen und mittelalterlichen Literatur (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 205, Mainz 2004
- Köchy, Kristian: Naturalisierung der Kultur oder Kulturalisierung der Natur? Zur kulturphilosophischen Abwehr der Geltungsansprüche der Naturwissenschaften. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5, 2011
- Koelmel, Wilhelm: Typik und Atypik. Zum Geschichtsbild der kirchenpolitischen Publizistik (11.–14. Jahrhundert). In: Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung (Fs Johannes Spoerl), hg. v. Clemens Bauer u. Laetitia Boehm, München 1965
- Kohne, Klaus-Peter (Hg.): Die Zeit der Soldatenkaiser. Krise und Transformation des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr. (235-284), Berlin 2008
- Köhlmoos, Melanie: «Freiheit und Befreiung». In: Ingolf U. Dalferth/Jens Schröter (Hg.), Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Tübingen 2007
- Köller, Wilhelm: Funktionaler Grammatikunterricht: Tempus, Genus, Modus. Wozu wurde das erfunden? Hannover 1983

- Köllhofer, Jakob J. (Hg.): *Wissenschaft – die neue Religion? Literarische Erkundungen*, Heidelberg 2016
- Körner, Christoph/Jüngling, Hans-Winfried (Hg.): «...denn das ist der ganze Mensch». *Die Textrollen der jüdischen Feste* (Stuttgarter Bibelstudien 227), Stuttgart 2012
- Körtner, Ulrich: *Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51, 2009
- Körtner, Ulrich H. J.: *Hermeneutik der Religion? Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen Religion*. In: Günter Figal (Hg.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 5, Tübingen 2006
- Kötter, Jan-Markus: *Die Suche nach der kirchlichen Ordnung. Gedanken zu grundlegenden Funktionsweisen der spätantiken Reichskirche*. In: *Historische Zeitschrift* 298, 2014
- Kofler, Wolfgang/Korenjak, Martin/Schaffenrath, Florian (Hg.): *Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle zum 60. Geburtstag* (Reihe Paradeigmata 12), Freiburg/Br., Berlin, Wien 2010
- Kohl, Katrin: *Die Metapher im wissenschaftlichen Diskurs des 18. Jahrhunderts: Theoretische Ansätze*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Sonderheft 10, 2011
- Kohl, Katrin: *Poetologische Metaphern. Formen und Funktionen in der deutschen Literatur*, Berlin/New York 2007
- Kohl, Katrin: *Metapher* (Sammlung Metzler 352), Stuttgart/Weimar 2007
- Kolb, Anton: *Virtuelle Ontologie und Anthropologie*. In: Anton Kolb, Reinhold Esterbauer, Hans-Walter Ruckenbauer (Hg.), *Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998
- Kolditz, Sebastian: *Horizonte maritimer Konnektivität*. In: Michael Borgolte/Nikolas Jaspert (Hg.), *Maritimes Mittelalter. Meere als Kommunikationsräume* (Vorträge und Forschungen LXXXIII), Ostfildern 2016
- Kolk, Rainer: *Kritik der Oberfläche. Zur Position des George-Kreises in kulturellen debatten 1890–1930*. In: Bernhard Böschstein/Jürgen Egyptien/Bertram Schefold/Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), *Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, Berlin 2005
- Kolkenbrock-Netz, Jutta: *Wissenschaft als nationaler Mythos. Anmerkungen zur Haeckel-Virchow-Kontroverse auf der 50. Jahresversammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München (1877)*. In: Jürgen Link/Wulf Wülfing, *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität* (Sprache und Geschichte 16), Stuttgart 1991

- Kolle, Andreas: Daimon und Augenblick. Über Goethes *Wahlverwandtschaften*. In: Wolfgang Lange, Jürgen Paul Schwindt, Karin Westerwelle (Hg.), *Temporalität und Form. Konfigurationen ästhetischen und historischen Bewußtseins*, Heidelberg 2004
- Kollmann, Bernd: Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 170), Göttingen 1996
- Konersmann, Ralf (Hg.): Vorwort: Figuratives Wissen. In: ders., *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007
- Konradt, Matthias: Stellt der Vollmachtsanspruch des historischen Jesus eine Gestalt «vorösterlicher Christologie» dar? In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 107, 2010
- Korff, Hermann August: Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, Bd. II, Leipzig 1964
- Korff, Gottfried/Roth, Martin (Hg.): *Das historische Museum. Labor, Schaubühne, Identitätsfabrik*, Frankfurt/M.-New York 1990
- Koselleck, Reinhart: Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels. In: Hans-Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1989
- Koselleck, Reinhart (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979
- Koselleck, Reinhart: Standortbindung und Zeitlichkeit. In: ders., Wolfgang Mommsen, Jörn Rüsen (Hg.), *Objektivität und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft* (Beiträge zur Historik 1), München 1977
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg/München 1973
- Košenina, Alexander: Newtons Apfel. Raoul Schrott führt Naturwissenschaft und Poesie auf gleiche Erkenntnisprinzipien zurück. In: *Gegenworte* 23, Berlin 2010
- Köster, Werner: Art. «Raum». In: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007
- Kösters, Christoph: NS-Vergangenheit und Katholizismusforschung. Ein Beitrag zur Erinnerungskultur und Zeitgeschichtsschreibung nach 1945. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 120, 2009

- Krafft, Fritz: *Astronomie und Weltbild zwischen Copernicus, Kepler und Newton*. In: Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38)*, Bd. 1, Wiesbaden 2004
- Kraus, Alexander/ Kohtz, Birte: *Hirnwindungen – Quelle einer historiografischen Wende. Zur Relevanz neurowissenschaftlicher Erkenntnisse für die Geschichtswissenschaft*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 55, 2007
- Kraus, Andreas: *Im Vorhof der Toleranz. Kirchenrecht, Reichsrecht und Naturrecht im Einflussbereich des Würzburger Kanonisten Johann Caspar Barthel*. In: *Historisches Jahrbuch* 103, 1983
- Kraus, Wolfgang: *Der Berg der Seligpreisungen und der Hügel Golgata: Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*. In: Kai Brodersen (Hg.), *Höhepunkte der Antike*, Darmstadt 2006
- Kraushaar, Wolfgang: *Achtundsechzig. Eine Bilanz*, Berlin 2008
- Krauss, Werner: *Grundprobleme der Literaturwissenschaft. Zur Interpretation literarischer Werke. Mit einem Textanhang*, Reinbek b. Hamburg 1968
- Krauss, Werner: *Macht und Ohnmacht der Wörterbücher*. In: ders., *Studien und Aufsätze (Neue Beiträge zur Literaturwissenschaft 8)*, Berlin 1959
- Krech, Volkhard: *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003
- Krochmalnik, Daniel: *Schriftauslegung. Das Buch «Exodus» im Judentum (Neuer Stuttgarter Kommentar 33/3)*, Stuttgart 2000
- Kreis, Rudolf: *Fabel und Tiergleichnis*. In: *Projekt Deutschunterricht*, Stuttgart 1972
- Kreis, Rudolf: *Antisemitismus und Kirche. In den Gedächtnislücken deutscher Geschichte mit Heine, Freud, Kafka und Goldhagen*, Reinbek bei Hamburg 1997
- Kretschmann, Carsten: *«Der Herr sei mit Euch, Ihr braven Krieger». Sakralisierungsstrategien im Kontext des Ersten Weltkriegs*. In: Karl-Joseph Hummels/ Christoph Kösters (Hg.), *Kirche, Krieg und Katholiken. Geschichte und Gedächtnis im 20. Jahrhundert*, Freiburg 2014
- Kreuzer, Helmut: *Veränderungen des Literaturbegriffs. Fünf Beiträge zu aktuellen Problemen der Literaturwissenschaft*, Göttingen 1975
- Kreuzer, Siegfried: *Entstehung und Entwicklung der Septuaginta im Kontext alexandrinischer und frühjüdischer Kultur und Bildung*. In: Martin Karrer/ Wolfgang Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Bd. 1, Stuttgart 2011
- Krings, Marcel: *Die entgötterte Welt. Religion und Ökonomie in Goethes «Lehrjahren»*. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 127, 2008
- Kristeller, Paul O.: *Humanismus und Renaissance I*, hg. v. Eckhard Keßler, übers. v. Renate Schweyen-Ott, München 1973

- Kristeva, Julia: Die Revolution der poetischen Sprache. Aus dem Franz. übers. u. mit einer Einl. versehen v. Reinold Wegener, Frankfurt/M. 1978
- Kroß, Matthias: Die Selbstverständlichkeit der Metapher. Wittgensteins Entspannung eines sprachphilosophischen Problems. In: Ulrich Arnswald, Jens Kertscher/Matthias Kroß (Hg.), Wittgenstein und die Metapher, Berlin 2004
- Kruse, Karl Bernhard (Hg.), Der Heziloleuchter im Hildesheimer Dom, Regensburg 2015
- Kruse, Volker: Die Heidelberger Soziologie und der Stefan George-Kreis. In: Bernhard Böschstein/Jürgen Egyptien/Bertram Schefold/Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft, Berlin 2005
- Krüger, Hans-Peter: Gehirn, Verhalten und Zeit. Philosophische Anthropologie als Forschungsrahmen (Philosophische Anthropologie 7), Berlin 2010
- Kuchenburger, Ludolf: Am Nerv des Geldes. Die Verbankung des deutschen Verbrauchers, 1945–2005. In: Historische Anthropologie 17, 2009
- Küng, Hans: Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren, Freiburg/Br 2002
- Küng, Hans: Kleine Geschichte der katholischen Religion, Berlin 2002
- Küng, Hans: Das Christentum. Wesen und Geschichte, München 1994
- Küng, Hans: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München/Zürich 1992
- Küng, Hans: Projekt Weltethos, München 1990
- Kuhlmann, Helga: Gottes Namen nennen in der «Bibel in gerechter Sprache». In: Evangelische Theologie 68, 2008
- Kuhlmann, Helga (Hg.): Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Gütersloh 2007
- Kuhn, Thomas S.: The structure of scientific revolution, Chicago/London 1962 (1970: Kurt Simons Übersetzung aus dem Amerikanischen ist von Hermann Vetter revidiert worden)
- Kuhnisch, Johannes: Absolutismus und Öffentlichkeit. In: Hans-Wolf Jäger (Hg.), «Öffentlichkeit» im 18. Jahrhundert, Göttingen 1997
- Kummer, Christian: Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube, München 2009
- Kurzweil, Ray: Homo sapiens. Leben im 21. Jahrhundert – Was bleibt vom Menschen? Aus dem Amerikanischen von Helmut Dierlamm, Enrico Heinemann, Ute Mihr, Thomas Pfeiffer, Reiner Pfeleiderer, Köln 1999
- Lässig, Simone: Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft. In: Geschichte und Gesellschaft 38, 2012

- Laib/Schwarz (Hg.): *Biblia pauperum*. Nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz, Zürich 1867
- Landgraf, Gabriele: *Die Sacri Monti im Piemont und in der Lombardei. Zwischen Wirklichkeitsillusion und Einbeziehung der Primärrealität* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXVIII, Bd. 362, Frankfurt/M. 2000
- Landmann, Michael: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur*, München-Basel 1961
- Landmesser, Christof: *Geschichte als Interpretation in der neutestamentlichen Wissenschaft. Eine Skizze zu einer theologischen Aufgabe*. In: *Theologische Literaturzeitung* 139, 2014
- Landmesser, Christof: *Der paulinische Imperativ als christologisches Performativ. Eine begründete These zur Einheit von Glaube und Leben in Anschluß an Phil 1,27–2,18*. In: ders., Hans-Joachim Eckstein, Hermann Lichtenberger (Hg.), *Jesus Christus als Mitte der Schrift. FS f. Otfried Hofius z. 60. Geburtstag* (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, Beihefte 86), Berlin 1997
- Landwehr, Achim: *Von der ›Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‹*. In: *Historische Zeitschrift* 295, 2012
- Langewiesche, Dieter: *Zeitwende. Geschichtsdenken heute*, hg. v. Nikolaus Buschmann u. Ute Planert, Göttingen 2008
- Lapide, Pinchas: *Rom und die Juden*, Ulm/Donau 1998
- Lapide, Pinchas: *Auferstehung. Ein jüdisches Glaubensbekenntnis*, Stuttgart-München 1991
- Lapide, Pinchas: *Der Rabbi von Nazareth. Wandlungen eines jüdischen Jesusbildes*, Trier 1974
- Latour, Bruno: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt/M. 2014
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 2013
- Lauster, Jörg: *Der Berg ruft – Eine Christologie der Alpen zwischen Materialismus und Metaphysik*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 58, 2016
- Lauster, Jörg: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2015
- Lauster, Jörg: *Religiöse Erfahrung und Lebensdeutung. Hermeneutische Überlegungen zum Begriff der religiösen Erfahrung*. In: Hermann Deuser (Hg.), *Metaphysik und Religion. Die Wiederentdeckung eines Zusammenhangs* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 30), Gütersloh 2007

- Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005
- Lauster, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historisch-kritische Methode von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46), Tübingen 2004
- Lautzas, Peter: Die deutsch-deutsche Geschichte als pädagogische Herausforderung. In: Christoph Kleßmann/Peter Lautzas (Hg.), Teilung und Integration. Die doppelte deutsche Nachkriegsgeschichte als wissenschaftliches und didaktisches Problem (Bundeszentrale für politische Bildung 482), Bonn 2005
- Lay, Rupert: Manipulation durch Sprache, München 1981
- Lay, Rupert: Die Ketzer. Von Roger Bacon bis Teilhard, München/Wien 1981
- Leach, Edmund: Claude Lévi-Strauss zur Einführung. Aus dem Englischen von Lutz-W. Wolff, Hamburg 2006
- Leeb, Rudolf: Konstantin und Christus: die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser (Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin/New York 1992
- Le Goff, Jacques: Geschichte ohne Epochen? Ein Essay. Aus dem Franz. von Klaus Jöken, Darmstadt 2016
- Le Goff, Jacques: Die Intellektuellen im Mittelalter. Aus dem Franz. übers. v. Christiane Kayser, Stuttgart 1986
- Lehmann, Hartmut: Transformationen der Religion in der Neuzeit. Beispielspiele aus der Geschichte des Protestantismus (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 230), Göttingen 2007
- Lehmann, Hartmut: Die Entscheidung des Jahres 2003 und das Verhältnis von Säkularisation, Säkularisierung und Säkularismus. In: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 23, 2004
- Lehmann, Hartmut/Oexle, Otto Gerhard (Hg.): Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 200), Göttingen 2004
- Lehmann, Karl: Das biblische und das sozialistische Verständnis vom Menschen. In Staat und Gesellschaft nach dem Scheitern des sozialistischen Experiments (Veröffentlichungen der Walther-Raymond-Stiftung 31), Köln 1991
- Lehmann, Karl: Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt. In: Freiburger Universitätsblätter 108, 1990



- Lehmann, Karl Kardinal: Die Frage nach dem Ursprung des Bösen. In: Ingolf U. Dalferth/Karl Kardinal Lehmann/Navid Kermani, Das Böse. Drei Annäherungen, Freiburg/Basel/Wien 2011
- Lehmann, Volker: Der kaiserliche Schnitt. Die Entstehung einer Operation, Stuttgart 2006
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1689–1714). Französisch/lateinisch/deutsch. Hrsg. mit einer Einleitung vers. von Rita Widmaier. Textherstellung und Übers. von Malte-Ludolf Babin (Philosophische Bibliothek 548), Hamburg 2006
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld. Französisch-deutsch. Hrsg. und übers. von Reinhard Finster (Philosophischer Briefwechsel 1), Hamburg 1997
- Leiser, Erwin: «Deutschland, erwache!», Reinbek b. Hamburg 1968
- Lemche, Niels Peter: Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr. (Biblische Enzyklopädie 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1996
- Lenhard, Johannes: Mit allem rechnen – zur Philosophie der Computersimulation (Ideen & Argumente), Berlin/ Boston 2015
- Lenk, Kurt: Erfassung der Wirklichkeit. Eine interpretationsrealistische Erkenntnistheorie, Würzburg 2000
- Lenk, Kurt: Volk und Staat. Strukturwandel politischer Ideologien im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971
- Lenk, Kurt (Hg.): Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied/Berlin 1971
- Lennox, John: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvorsetzungen. Deutsch v. Ursel Schmidt, Witten 2009
- Lenzenweger, Josef / Stockmeier, Peter / Johanna B. Bauer / Amon, Karl / Zinnhobler, Rudolf (Hg.): Geschichte der katholischen Kirche, Graz, Wien, Köln 1995
- Lepénies, Wolf: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft, München/Wien 1985
- Lessing, Theodor: Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, München 1921
- Leucht, Robert: Griechische Wilde. Vergleiche zwischen Antike und Neuer Welt, 1752–1821 (Lafitau, Böttiger, Winckelmann, Bougainville, Forster, Chamisso). In: Euphorion 109, 2015
- Levi, Anthony: Renaissance and Reformation: the intellectual genesis, New Haven/London 2004
- Lévi-Strauss, Claude: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft (Structures élémentaires de la parenté, Paris 1949), übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 2000

- Lévi-Strauss, Claude: Das wilde Denken (*La pensée sauvage*, Paris 1962) übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt 1997
- Lévi-Strauss, Claude: Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge (Gespräche mit Claude Lévi-Strauss), hg. v. Adelbert Reif, Frankfurt/M. 1980
- Lévi-Strauss: Strukturelle Anthropologie, Frankfurt/M. 1967
- Lévi-Strauss, Claude: *Les mathématiques de l'homme*. In: *Bulletin international des Sciences Sociales* 6, 1954
- Levin, Christoph: Integrativer Monotheismus im Alten Testament. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 109, 2012
- Lévinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. Übers. und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Buchstabens. Talmud-Lesungen*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1996
- Li, Wenchao: Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus (*Studia Leibnitiana Supplementa* 32), Stuttgart 2000
- Lichtenberger, Hermann: Der «gespaltene Mensch». Menschenbilder in Qumran. In: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012
- Liebsch, Burkhard: *Zu denken geben: Identität und Geschichte* (Bausteine zur Philosophie 12), Ulm 1997
- Liedtke, Ralf: Das romantische Paradigma der Chemie. Friedrich von Hardenbergs Naturphilosophie zwischen Empirie und alchemistischer Spekulation, Paderborn 2003
- Liessmann, Konrad Paul: *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft*, Wien 2006
- Lindemann, Andreas: «Was sollen wir nun sagen?» In: Ingolf U. Dalferth/Jens Schröter (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs*, Tübingen 2007
- Lindemann, Uwe: Die Wüste. Terra incognita, Erlebnis, Symbol; eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 175), Heidelberg 2000
- Lijphart, Arend: *The Politics of Accommodation. Pluralism and Democracy in the Netherlands*, Berkeley 1968
- Lipphardt, Veronika/Patel, Kiran Klaus: Neuverzauberung im Gestus der Wissenschaftlichkeit. Wissenschaftliche Praktiken im 20. Jahrhundert am Beispiel menschlicher Diversität. In: *Geschichte und Gesellschaft* 33, 2008

- Lo, Pilgrim W. K.: Menschenwürde aus chinesisch-konfuzianischer Sicht. In: Theologische Literaturzeitung 136, 2011
- Löffler, Winfried: Vom Schlechten des Guten: Gibt es schlechte Interdisziplinarität? In: Michael Jungert, Elsa Romfeld, Uwe Voigt (Hg.), Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme, Darmstadt 2010
- Longerich, Peter: Heinrich Himmler. Biographie, München 2008
- Lorenz, Günther: Asklepios, der Heiler mit dem Hund, und der Orient. In: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004
- Löhr, Gebhard: Religion – Mythos – Wissenschaft. In: Saeculum 52, 2001
- Löhr, Wolfgang: Konstantin und Sol Invictus in Rom (mit 4 Abbildungen im Text). In: Jahrbuch für Antike und Christentum 50, 2007
- Löning, Karl (Hg.): Rettendes Wissen. Studien zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Frühjudentum und im frühen Christentum (Alter Orient und Altes Testament 300), Münster 2002
- Lösch, Klaus: Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte. In: Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer, Arne Manzeschke (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt/New York 2005
- Lösche, Peter: Der Bolschewismus im Urteil der deutschen Sozialdemokratie 1903–1920 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin 29, 1), Berlin 1967
- Lotz-Heumann, Ute/Mißfelder, Jan-Friedrich/Pohlig, Matthias (Hg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205), Gütersloh 2007
- Lubac, Henri de: Exégèse Médiévale: Les quatre sens de l'Écriture, 4 Bde, Paris 1959–1964
- Luck, Georg: Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in dt. Übersetzung mit Erläuterungen, Stuttgart 1997
- Lübbe, Hermann: Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen – Zur Aufklärung über die Aufklärung. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5), Berlin 2007
- Lübbe, Hermann: Zeit-Erfahrungen. Sieben Begriffe zur Beschreibung moderner Zivilisationsdynamik (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse 5), Mainz 1996
- Lüdemann, Gerd: Altes Testament und christliche Kirche. Versuch der Aufklärung, Springe 2006

- Ludz, Peter Christian: Ideologieforschung. Eine Rückbesinnung und ein Neubeginn. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 29, 1977
- Lücke, Ulrich: Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg/Br. 2006
- Lücke, Ulrich/Schnakenberg, Jürgen/Souvignier, Georg (Hg.): Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, Darmstadt 2004
- Lüpke, Johannes von: Ohne Sprache keine Vernunft. Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 46, 2004
- Luhmann, Niklas: Rationalität in der modernen Gesellschaft. In: ders., Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/M. 2008
- Luhmann, Niklas: Sinn, Selbstreferenz und soziokulturelle Evolution. In: ders., Ideenevolution. Beiträge zur Wissenssoziologie, hg. v. André Kieserling, Frankfurt/M. 2008
- Luhmann, Niklas: Was ist Kommunikation? In: ders., Aufsätze und Reden, Stuttgart 2001
- Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, hg. v. André Kieserling, Frankfurt 2000
- Luhmann, Niklas: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977
- Luhmann, Niklas: Die Knappheit der Zeit und die Vordringlichkeit des Befristeten. In: Die Verwaltung 1, 1968
- Lukian: Wie man Geschichte schreiben soll? Hg., übers. u. erl. v. Helene Homeyer, München 1965
- Lutterbach, Hubertus: Gotteskindschaft. Zur Kultur- und sozialgeschichtlichen Prägekraft einer biblischen Metapher im Abendland. In: Historische Zeitschrift 278, 2004
- Lüthy, Herbert: Essays I u. II. In: Irene Riesen/Urs Bitterli (Hg.), Gesammelte Werke, Bde III/IV, Zürich 2003/ 2004
- Lüttken, Anett: «Ich sehe viele, die nicht da sind». Theodor Fontane und die Krise des Protestantismus. In: Euphorion 100, 2006
- Lutz, Heinrich: Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490–1648, Berlin/Frankfurt a./M. 1987
- Lux, Rüdiger: Das Bild Gottes und die Götterbilder im Alten Testament. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110, 2013
- Luz, Ulrich: Warum zog Jesus nach Jerusalem? In: Jens Schröter/Ralph Brucker (Hg.), Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114), Berlin/New York 2002

- Maar**, Christa (Hg.): *Iconic turn. Die neue Macht der Bilder*, Köln 2004
- Maas**, Utz: *Sprachpolitik und politische Sprachwissenschaft. Sieben Studien*, Frankfurt/M. 1989
- MacCulloch**, Diarmaid: *Die Reformation 1490–1700*. Aus dem Englischen von Helke Voß-Becher, Klaus Binder u. Bernd Leineweber, München 2008
- Machtan**, Lothar: Wilhelm II. als oberster Sittenrichter: Das Privatleben der Fürsten und die Imagepolitik des letzten deutschen Kaisers. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 54, 2006
- Machtan**, Lothar: Was Hitlers Homosexualität bedeutet. Anmerkungen zu einer Tabugeschichte. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 51, 2003
- Maciejewski**, Franz: *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Wien 2006
- Maffesoli**, Michel: *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité*, Paris 2010
- Maffesoli**, Michel: *Après la modernité? La logique de la domination. La violence totalitaire. La conquête du présent*, Paris 2008
- Maffesoli**, Michel: *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris 1985
- Mahlmann-Bauer**, Barbara: *Artes et scientiae – Künste und Wissenschaften – im Verhältnis zur Natur*. In: dies. (Hg.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38)*, Bd. 1, Wiesbaden 2004
- Maier**, Johannes: *Judentum. Studium Religionen*, Göttingen 2007
- Maimonides**, Moses: *Das Buch der Erkenntnis*. Hg. v. Eveline Goodman-Thau u. Christoph Schulte. Mit einem Nachw. von Friedrich Niewöhner (*Jüdische Quellen* 2), Berlin 1994
- Makropoulos**, Michael: *Modernität und Kontingenz*, München 1997
- Malia**, Martin: *Comprendre la révolution russe*, Paris 1980
- Manemann**, Jürgen: *Die Gottesfrage – eine Anfrage an ein Projekt historischer Sinnbildung*. In: Klaus E. Müller/Jörn Rüsen, *Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien*, Reinbek b. Hamburg 1997
- Mann**, Ulrich: *Das Christentum als absolute Religion*, Darmstadt 1970
- Manzeschke**, Arne: *Kanon. Macht. Transdifferenz*. In: Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer, Arne Manzeschke (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt/New York 2005
- March**, Werner: *Bauwerk Reichssportfeld*, Berlin 1936

- Marchionni, Roberta: Zum Aufbau des Lektürekansons einer Klosterschule: der ›Dialogus super auctores‹ des Konrad von Hirsau. In: *Mittelateinisches Jahrbuch* 44 (2009)
- Marcus, Gary: *Der Ursprung des Geistes. Wie Gene unser Denken prägen*, Düsseldorf/Zürich 2005
- Marek, Christian: *Geschichte Kleinasiens in der Antike*, München 2010
- Markowitsch, Hans J./Welzer, Harald: *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*, Stuttgart 2005
- Marquard, Odo: *Ästhetica und Anästhetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989
- Markschies, Christoph: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, München 2012
- Markschies, Christoph: *Die Welt im Koffer*. In: Christoph Marschies, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning/Peter Deußhard (Hg.), *Atlas der Weltbilder* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011
- Markschies, Christoph: *Platons König oder Vater Jesu Christi? Drei Beispiele für die Rezeption eines griechischen Gottesepithetons bei den Christen in den ersten Jahrhunderten und deren Vorgeschichte*. In: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hg.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15), Tübingen 1991
- Marramao, Giacomo: *Die Säkularisierung der westlichen Welt. Aus dem Italienischen von Günter Memmert*, Frankfurt/M., Leipzig 1996
- Martynkewicz, Wolfgang: *Salon Deutschland. Geist und Macht 1900–1945*, Berlin 2009
- Maser, Werner: *Adolf Hitler. Legende-Mythos-Wirklichkeit*, München/Esslingen 1971
- Matt, Peter von: *Wörterleuchten. Kleine Deutungen deutscher Gedichte*, München 2012
- Matt, Peter von: *Von Wolkenfürsten, jagenden Affen und dem großen Applaus. Ein Vorwort; Luftgeist oder Hund seiner Zeit? Die Unfaßbarkeit der lyrischen Dichter*. In: *Öffentliche Verehrung der Luftgeister. Reden zur Literatur*, München 2006
- Matt, Peter von: *Die verdächtige Pracht. Über Dichtung und Gedichte*, München 2001
- Maurer, Michael: *Alte Kulturgeschichte – Neue Kulturgeschichte?* In: *Historische Zeitschrift* 280, 2005

- May, Karl: Im «wilden Westen» Nordamerika's. In: Karl May, Winnetou's Tod, Bamberg 1976 (Reprogr. Nachdruck aus den «Feierstunden im häuslichen Kreise», Jg. 1883)
- Mayer, Andreas: Grenzen der Empathie im Angesicht von Opazität. In: Thiemo Breyer (Hg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge 63), München 2013
- Mazzolini, Renato G.: Die Entdeckung der Reizbarkeit. Haller als Anatom und Physiologe. In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke (Hg.), Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung, Göttingen 2009
- Mayeur, Jean-Marie, Pietri, Charles und Luce, Vauchez, André Vauchez, Venard (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion-Politik-Kultur, Bd. 1. Dt. Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier u. Herbert Smolinsky, Freiburg/Basel/Wien 2003
- Mayr, Ernst: Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt: Vielfalt, Evolution und Vererbung. Übers. v. Karin de Sousa Ferreira, Berlin u.a. 2002
- McGrath, Alistair/Mc Grath, Joanna Collicutt: Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus, London 2007
- Meier, Heinrich: Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff. In: Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel (Carl Friedrich von Siemens Stiftung 52), München 2006
- Meissner, Bruno: Magische Hunde. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 73, 1919
- Meißner, Burkhard: Hellenismus (Geschichte kompakt), Darmstadt 2007
- Meixner, Uwe: Art. Widerspruchs(prinzipien). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Mende, Bettina: Sumpf und Mauer. Versuche zu einer Philosophie der Unbestimmtheit. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende, Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt/M. 2009
- Mende, Dirk: Vorwort. Begriffsgeschichte, Metaphorologie, Unbegrifflichkeit. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.), Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt/M. 2009
- Mendelssohn, Moses: Über die Frage: Was heißt aufklären? In: Berlinische Monatsschrift 4, 1784
- Menzel, Wolfgang: Die deutsche Literatur. Zwei Bände in einem Band. Mit einem Nachwort von Eva Becker, Hildesheim 1981 (Texte zum literarischen Leben um 1800, 11), Hildesheim 1981 (Reprint der Stuttgarter Ausgabe von 1828)

- Mertens, Annette: Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Paderborn 2006
- Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2007
- Metz, Johann Baptist: Politische Theologie: Theologie im Abschied von ihrer gesellschaftlichen, ethnisch-kulturellen und geschichtlichen Unschuld (1990–1997). In: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997, Mainz 1997
- Metz, Johann Baptist: Dimensionen der Anamnetik. Über verdrängte und marginalisierte biblische Traditionen. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Metz, Johann Baptist: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums (Gesellschaft und Theologie: Forum Politische Theologie 1), Mainz 1980
- Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977
- Metzger, Hans-Dieter: Entdeckung und Entgrenzung. Einleitung zur Sektion mit einem Ausblick. In: Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), Bd. 2, Wiesbaden 2004
- Metzinger, Thomas: Der Ego-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik. Aus dem Englischen von Thomas Metzinger und Thorsten Schmidt, Berlin 2009
- Meyer, Herman: Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte, Stuttgart 1963
- Meyer, Thomas: Identitätswahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin 1997
- Meyer-Drawe, Käte/Witte, Egbert: Art. Bilden: In: Ralf Konersmann (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007
- Michelet, Jules: Geschichte der französischen Revolution, Bd. IV, Frankfurt 1988
- Miller, Norbert: Europäischer Philhellenismus zwischen Winckelmann und Byron. In: Propyläen Geschichte der Literatur, Bd. IV: Aufklärung und Romantik, Frankfurt/M.-Berlin 1988
- Mionskowski, Alexander: Souveränität als Mythos. Hugo von Hofmannthals Poetologie des Politischen und die Inszenierung moderner Herrschaftsformen in seinem Trauerspiel *Der Turm* (1924/25/26) (Literaturgeschichte in Studien und Quellen 33), Wien/Köln/Weimar 2005



- Mittelstraß, Jürgen: Neun nachdenkliche Bemerkungen zur Frage: Was ist der Mensch? In: Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Jan Christoph Heiling, Julian Nida-Rümelin (Hg.), Was ist der Mensch? (Humanprojekt 3), Berlin/New York 2008
- Mittelstraß, Jürgen: Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung, Frankfurt 1992
- Mittenzwei, Ingrid: Friedrich II. von Preußen. Eine Biographie, Köln 1980
- Mittmann, Ulrike: Die theologische Bedeutung der jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Eine Problemanzeige. In: Theologische Literaturzeitung 138, 2013
- Mixa, Walter: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen aus theologischer Sicht. In: Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Jan-Christoph Heiling, Julian Nida-Rümelin (Hg.), Was ist der Mensch? (Humanprojekt 3), Berlin/New York 2008
- Möller, Frank: Das Theater als Vermittlungsinstanz bürgerlicher Werte um 1800. In: Hans-Werner Hahn/Dieter Hein, Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung – Rezeption, Köln/Weimer/Wien 2005
- Möllers, Christoph: Disziplinbegrenzung zwischen Historismus und Relevanzbedürfnis. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 89, 2015
- Möllers, Christoph: Die Möglichkeit der Normen. Über eine Praxis jenseits von Moralität und Kausalität, Berlin 2015
- Möllers, Christoph: Demokratie – Zumutungen und Versprechen, Berlin 2008
- Mohr, Wolfgang: Wolfram von Eschenbach, Parzival, übers. von Wolfgang Mohr (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 200), Göttingen 1977
- Mojrisch, Burkhard: Der neue Begriff des Bewußtseins. Aristoteles-Rezeption und Aristoteles-Transformation im 13. Jahrhundert. In: Dirk Ansorge, Dieter Geuenich, Wilfried Loth (Hg.), Wegmarken europäischer Zivilisation, Göttingen 2001
- Molendijk, Arie L.: Versäulung in den Niederlanden, Begriff, Theorie, *lieu de mémoire*. In: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Große Kracht (Hg.), Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert.(Industrielle Welt 73), Köln/Weimar/Wien 2007
- Mosle, John L.: Cynic Cosmopolitanism. In: The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, hg. v. R. Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé, Berkeley/Los Angeles/London 1996
- Moltmann, Jürgen: Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie, Gütersloh 1997
- Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung, München 1964

- Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971
- Moos, Thorsten: Bilder für das Ganze. Naturwissenschaftliche Metaphern in der Theologie. In: Ulrich Ratsch/Ion-Olimpiu Stamatescu/Philipp Stoelger (Hg.), Kompetenzen der Bilder. Funktionen und Grenzen des Bildes in den Wissenschaften (Religion und Aufklärung 16), Tübingen 2009
- Mora, Gonzalo Fernández de la: Der gleichmacherische Neid. Aus dem Spanischen übersetzt von Peter Matthes, München 1987
- Moraw, Susanne: Die Schöne und das Biest: Weibliche Mischformen in der Spätantike. In: Annetta Alexandrinis/Marcus Wild/Lorenz Winkler-Horaček (Hg.), Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Symposion vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock, Wiesbaden 2008
- Morenz, Siegfried: Ägyptische Religion (Die Religionen der Menschheit 8), Stuttgart 1960.
- Morgenstern, Matthias: Der ganze Mensch der Tora. Zur Anthropologie des rabbinischen Judentums. In: Bernd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012
- Morgenstern, Matthias: Kultische Destabilisierung. In: Ingolf U. Dalferth/Jens Schröter (Hg.), Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs, Tübingen 2007
- Mosebach, Martin: Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind, Wien 2007
- Most, Glenn W.: What ancient quarrel between poetry and philosophy? In: Pierre Destrée u. Fritz-Gregor Herrmann (Hg.), Plato and the Poets (Mnemosyne Supplement 328), Leiden/ Boston 2011
- Moxter, Michael: Riskierte Wirklichkeit. Warum braucht Religion Theologie? In: Theologische Literaturzeitung 128, 2003
- Moyn, Samuel/ Sartori, Andrew (Hg.): Global Intellectual History, New York 2013
- Mücke, Ulrich/Klein, Thoralf/Panzram, Sabine (Bearb.), Spanischer Kolonialismus. Wandlungsprozesse in der Geschichte, Bamberg 2012
- Müller, Achatz von: Wirklichkeit oder Wahrnehmung? Zu Johannes Frieds Studie «Der Schleier der Erinnerung». In: Geschichte und Gesellschaft 32, 2006
- Müller, Helmut A. (Hg.): Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften (Religion, Theologie und Naturwissenschaften 11) Göttingen 2008
- Müller, Klaus: Der naturalisierte Mensch. Über den gebotenen Respekt vor Diskursgrenzen. In: Herder Korrespondenz Spezial (Getrennte Welten? Der Glaube und die Naturwissenschaften), Freiburg/Br. 2008

- Müller, Klaus: Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006
- Müller, Klaus E.: Zeitkonzepte in traditionellen Kulturen. In: ders./Jörn Rüsen (Hg.), Historische Sinnbildung. Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien, Hamburg 1997
- Müller, Klaus W.: König und Vater. Streiflichter zur metaphorischen Rede über Gott in der Umwelt des Neuen Testaments. In: Martin Hengel/Anna Maria Schwemer (Hg.), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 15), Tübingen 1991
- Müller, Nicole: Feirefiz – Das Schriftstück Gottes (Bayreuther Beiträge zur Literaturwissenschaft 30), Frankfurt/M. 2008
- Müller, Severin: Friedrich Nietzsche: Sprache und erfundene Wirklichkeit. In: Hans Hilmar Geppert/Hubert Zapf (Hg.), Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven Bd. I, Tübingen/Basel 2003
- Müller, Ulrich: Feirefiz – Überlegungen zur Funktion einer Romangestalt Wolframs von Eschenbach. In: ders., Gesammelte Werke zur Literaturwissenschaft, Bd. 2, Göttingen 2010
- Muhlack, Ulrich: Theorie der Geschichte. Schwerpunkte in der gegenwärtigen Diskussion der Geschichtswissenschaften. In: Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch. Konzeption von Kurt Nowak, hg. v. Wolfram Kinzig, Volker Leppin u. Günther Wartenberg (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004
- Muhlack, Ulrich: Bildung zwischen Neuhumanismus und Historismus. In: Reinhard Koselleck (Hg.), Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, T.II (Industrielle Welt 14), Stuttgart 1990
- Muhlack, Ulrich: Empirisch-rationaler Historismus. In: Historische Zeitschrift 232, 1981
- Mulders, Alphons: Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens. Aus dem Niederländischen von Johannes Madey, Regensburg 1960
- Mulsow, Martin: Zur Einführung. In: Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neumann u. Helmut Zedelmaier (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997

- Mulslow, Martin: Eine ‚Rettung‘ des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition. In: Martin Mulslow, Ralph Häfner, Florian Neumann u. Helmut Zedelmaier (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755). Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte (Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997
- Münkler, Herfried: Die Antike im Krieg. In: Zeitschrift für Ideengeschichte 8, 2014
- Münkler, Herfried: Die Mythen der Deutschen, Berlin 2009
- Murgia, Michela: Eine Reise durch die Fragen der Menschen auf der Suche nach der Gottesfrage. In: Jakob J. Köllhöver (Hg.), Wissenschaft – die neue Religion? Heidelberg 2016
- Murphy, Nancy: Theologie und Naturwissenschaft in der Postmoderne. In: Ted Peters/Gaymon Bennet/Kang Phee Seng. Aus dem Amer. v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5), Göttingen 2006
- Mussil, Stephan: Der Begriff der Literatur. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 80, 2006
- Nadolny, Sten: Die Entdeckung der Langsamkeit, München 1983
- Nagel, Svenja: Kult und Ritual der Isis zwischen Ägypten und Rom: Ein transkulturelles Phänomen. In: Andreas H. Pries, Laetitia Martzholff, Robert Langer u. Claus Ambos (Hg.), Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. «Synkretismus zwischen Negation und Neudefinition (Studies in Oriental Religions 67), Wiesbaden 2013
- Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist. Aus dem Amerikanischen von Karin Wördemann, Berlin 2016
- Nass, Elmar: Orientierung Mensch. Alternative zur Diskurshörigkeit der «offenen Gesellschaft». In: Die Neue Ordnung 58, 2004
- Nassichuk, John: Bacchus dans l'œuvre élégiaque de Giovanni Pontano. In: International Journal of the Classical Tradition 17, 2010
- Naumann, Michael: Bildung und Gehorsam. Zur ästhetischen Ideologie des Bildungsbürgertums. In: Klaus Vondung (Hg.), Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976
- Naumann, Walter: Die Dramen Shakespeares, Darmstadt 1978
- Neuber, Wolfgang: Sichtbare Unterwerfung. Zu den herrschaftsstrategischen Raumvorstellungen in frühneuzeitlichen Idealstadtentwürfen und Utopien. In: Cornelia Jöchner (Hg.), Politische Räume. Stadt und Land in der Frühneuzeit (Hamburger Forschungen zur Kunstgeschichte II), Berlin 2003
- Neumann-Gorsolke, Ute: Wer ist der «Herr der Tiere»? Eine hermeneutische Problemanzeige (Biblich-Theologische Studien 85), Neukirchen-Vluyn 2012

- Neuwinger, Rudolf: Wolfgang von Goethe. Gott, Gemüt und Welt. Seine Äußerungen über Religion und Christentum, Berlin 1941
- Nida-Rümelin, Martine: Transtemporale Identität bewusstseinsfähiger Wesen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56, 2008
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: The Modern Reception of Cynicism: Diogenes in the Enlightenment. In: The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, hg. v. R. Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé, Berkeley/Los Angeles/London 1996
- Niehr, Herbert: Die Wohnsitze des Gottes El nach den Mythen aus Ugarit. Ein Beitrag zu ihrer Lokalisierung. In: Bernd Janowski/Beate Ego (Hg.), Das biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte (Forschungen zum Alten Testament 32), Tübingen 2001
- Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000
- Nitsche, Bernhard: Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (Religion – Geschichte – Gesellschaft 22), Münster 2001
- Nitschke, August: Von Verteidigungskriegen zur militärischen Expansion: Christliche Rechtfertigung des Krieges beim Wandel der Wahrnehmungsweise. In: Heinrich von Stietencron/Jörg Rüpke (Hg.), Töten im Krieg (Veröffentlichungen des «Instituts für Historische Anthropologie e. V.» 6), Freiburg/München 1995
- Nolte, Ernst: Der Nationalsozialismus, München 1963
- Nolte, Hans-Heinrich: Weltgeschichte. Imperien, Religionen und Systeme 15.–19. Jahrhundert, Wien 2005
- Nørretranders, Tore: Spüre die Welt. Die Wissenschaft des Bewusstseins. Aus dem Dänischen von Alken Bruns, Reinbek bei Hamburg 2002
- Norenzyan, Ara/Will M. Gervais: The origins of religious disbelief. In: Trends in Cognitive Sciences 17, 2013
- Norwich, John J.: Byzanz. Aufstieg und Fall eines Weltreichs. Übers. aus dem Englischen, Berlin 2006
- Noth, Martin: Das zweite Buch Mose: Exodus (Das Alte Testament Deutsch 5), Göttingen 2011
- Nowak, Kurt: Der erste christliche Kaiser. Konstantin der Große und das ‚Konstantinische Zeitalter‘ im Widerstreit der neueren Kirchengeschichte. In: ders., Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Konfession und Gesellschaft 25), Stuttgart 2002

- Nowak, Kurt: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? Über die Verbindung und die Differenz von Kirchengeschichtsschreibung und Theologie. In: ders., *Kirchliche Zeitgeschichte interdisziplinär. Beiträge 1984–2001*, hg. v. Jochen-Christoph Kaiser (Konfession und Gesellschaft 25), Stuttgart 2002
- Nowak, Kurt: *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995
- Nübel, Birgit: *Robert Musil – Essayismus als Selbstreflexion der Moderne*, Berlin/ New York 2006
- Nübel, Christoph: Der Bismarck-Mythos in den Reden und Schriften Hitlers. *Vergangenheitsbilder und Zukunftsversprechen in der Auseinandersetzung von NSDAP und DNVP 1933*. In: *Historische Zeitschrift* 298, 2014
- Nünning, Ansgar/Nünning, Vera (Hg.): *Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*, Stuttgart/Weimar 2008
- O**berdorfer, Bernd: Die Bibel als Offenbarungszeugnis und Geschichtsdokument. Theologische Hermeneutik angesichts der Herausforderungen der Moderne. In: Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf: *Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven*, Bd III, Tübingen/Basel 2007
- Odendahl, Kerstin (Hg.), *Europäische (Bildungs-)Union? (Recht der Jugend und des Bildungswesens 2)*, Berlin/Wien 2011
- Oechslin, Raphael: Der Eine und das Dreieinige in den deutschen Predigten. In: P. Udo M. Nix O.P./P. Raphael Oechslin O.P., *Meister Eckhart der Prediger. Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr*, Freiburg/Basel/Wien 1960
- Oelmüller, Willi: *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott*, München 1999
- Oelmüller, Willi: Die Macht der Bilder und die Grenzen von Bilderverboten. Das biblische Bilderverbot philosophisch betrachtet. In: *Orientierung* 62, Nr. 15/16, 1998
- Oelmüller, Willi: *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*, München 1994
- Oeser, Erhard: *Hund und Mensch. Die Geschichte einer Beziehung*, Darmstadt 2009
- Oexle, Otto Gerhard: Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. In: *Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit-Gegen-satz-Komplementarität*, hg. v. Otto Gerhard Oexle (*Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft* 6), Göttingen 1998

- Oexle, Otto Gerhard: Das Mittelalter als Waffe. Ernst H. Kantorowicz, «Kaiser Friedrich II.» in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik. In: ders., Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus, Göttingen 1996
- Ohly, Friedrich: Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung. In: Volker Bohn (Hg.), Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt/M. 1988
- Ohly, Friedrich: Bemerkungen eines Philologen zur Memoria. In: Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter, hg. v. Karl Schmid u. Joachim Wollasch, München 1984
- Ohly, Friedrich: Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Darmstadt 1977
- O'Mailley SJ, John W.: Die ersten Jesuiten. Deutsch von Klaus Mertes SJ, Würzburg 1995
- Oorscot, Jürgen van: Grenzen der Erkenntnis als Quellen der Erkenntnis. Ein alttestamentlicher Beitrag zu Weisheit und Wissenschaft. In: Theologische Literaturzeitung 132, 2007
- Oppermann, Matthias: Zur Eschatologie des Sozialismus. Hendrik de Mans Beitrag zum Konzept der «säkularen Religion». In: Historische Zeitschrift 292, 2011
- Ortolano, Guy: The Two Cultures Controversy. Science, Literature and Cultural Politics in Postwar Britain, New York 2009
- Osten, Manfred: «Alles veloziferisch» oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert, Frankfurt/M. 2003
- Osterhammel, Jürgen: The Transformation of the World. A global history of the nineteenth century. Translated by Patrick Camiller, Princeton 2014
- Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2013
- Osterhammel, Jürgen: Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert, München 2013
- Osterhammel, Jürgen: Geschichtskolumne. Große Transformationen. In: Merkur 65, 2011
- Osterhammel, Jürgen: «Weltgeschichte»: Ein Propädeutikum. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 56 (H. 9), 2005
- Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 1963
- Otto, Rudolf: Die Überwindung der mechanistischen Lehre vom Leben in der heutigen Naturwissenschaft. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 14, 1904
- Overy, Richard: Die Diktatoren. Hitlers Deutschland, Stalins Russland. Aus dem Englischen von Udo Rennert und Karl Heinz Silber, München 2005
- Ozouf, Mona: La fête révolutionnaire 1789–1799, Paris 1976

- Paál, Gábor: Woher kommt der Sinn für das Schöne? Grundzüge einer evolutionären Ästhetik. In: Helmut A. Müller (Hg.), *Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften* (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 11), Göttingen 2008
- Pabst, Angela: Hasen und Löwen: Tiere im politischen Diskurs des klassischen Griechenland. In: Annetta Alexandridis/Markus Wild/Lorenz Winkler-Horacek (Hg.), *Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden 2008
- Packeiser, Thomas: Katholische Kunst angesichts der Reformation. Notizen zur Konfessionalisierung, konfessioneller Identität und Kontextforschung anlässlich einer Neuerscheinung. In: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 103, 2008
- Palaver, Wolfgang: René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheologischer und gesellschaftlicher Fragen (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion – Gewalt – Kommunikation- Weltordnung 6, 3), Wien 2008
- Palonen, Kari: Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck (Politische Theorie 2), Münster/Hamburg/London 2004
- Pandel, Hans-Jürgen: Historik und Didaktik. Das Problem der Distribution historiographisch erzeugten Wissens in der deutschen Geschichtswissenschaft von der Spätaufklärung zum Frühhistorismus (1765-1830), *Fundamenta historica* 2, Stuttgart 1990
- Panek, Richard: Das Auge Gottes. Das Teleskop und die lange Entdeckung der Unendlichkeit, Stuttgart 2001
- Pannenberg, Wolfhart: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988
- Panther, Sarah: Zwischen Selbstreflexion und Projektion. Die Bilder von Ostjuden in zionistischen und orthodoxen deutsch-jüdischen Periodika während des Ersten Weltkriegs. In: *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 59, 2010
- Pasemann, Dieter: Das Problem der Formbestimmtheit gesellschaftlicher Erscheinungen – «Theorien über den Mehrwert». In: Ernst Engelberg/Wolfgang Küttler (Hg.), *Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin*, Berlin 1978
- Patlagean, Evelyne: Die Geschichte des Imaginären. In: Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel (Hg.), *Die Rückeroberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft. Aus dem Franz. von Wolfgang Kaiser*, Frankfurt/M. 1990



- Patzek, Barbara: Griechischer Logos und das intellektuelle Handwerk des Vorderen Orients. In: Robert Rollinger/Christoph Ulf (Hg.), Griechische Archaik. Interne Entwicklungen – Externe Impulse, Berlin 2004
- Patzig, Günther: Die Sprache, philosophisch befragt. In: Die deutsche Sprache im 20. Jahrhundert, Göttingen 1966
- Pauen, Michael: Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes, München 2007
- Paulsen, Henning: Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Ute E. Eisen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 99), Tübingen 1997
- Paulsen, Thomas: Geschichte der griechischen Literatur, Stuttgart 2004
- Peccei, Aurelio: Der Weg ins 21. Jahrhundert. Alternative Strategien für die Industriegesellschaft. Berichte an den Club of Rome, München 1983
- Peetz, Melanie: Anmut und Schönheit in einer heiligen Schrift! Eine nichtallegorische Exegese von Hohelied 4, 1–7 und 5, 9–16. In: Christoph Körner(Hg.)/Hans-Winfried Jüngling, «...denn das ist der ganze Mensch»: Die Textrollen der jüdischen Feste (Stuttgarter Bibelstudien 227), Stuttgart 2012
- Pekáry, Thomas: Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Wiesbaden 1979
- Pelmtner, Andrea: «Experimentierfeld des Seinkönnens» – Dichtung als «Versuchsstätte»: Zur Rolle des Experiments im Werk Robert Musils (Epistemata 621), Würzburg 2008
- Penning, Dieter: Die Ordnung der Unordnung. Eine Bilanz zur Theorie der Phantastik. In: Christian W. Thomsen/Jens Malte Fischer (Hg.), Phantastik in Literatur und Kunst, Darmstadt 1980
- Penzo, Giorgio: Die dialektische Polarität von Macht und Ohnmacht und der Marginalismus. Das Problem Gottes vor dem Nichts. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Pericoli, Tullio: Woody, Freud und andere, München 1988
- Peters, Ted/Bennett, Gaymon/Phee Seng, Kang (Hg.): Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion. Aus dem Amerikanischen v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5), Göttingen 2006
- Perels, Joachim: Die Aushöhlung des Rechtsstaats durch die Umwandlung von NS-Tätern in Gehilfen. In: Rainer Erd/Rainer Fabian/Eva Kocher/Eberhard Schmitt (Hg.), Passion Arbeitsrecht. Erfahrungen einer unruhigen Generation. Liber amicorum Thomas Blanke, Baden-Baden 2009
- Peskoller, Helga: BergDenken. Eine Kulturgeschichte der Höhe, Wien 1997

- Petrarca, Francesco: Briefe. Eine Auswahl, hg. v. Hans Nachhold u. Paul Stern, Berlin 1931
- Petri, Horst: Das Drama der Vaterentbehnung, Freiburg-Basel-Wien 1999
- Petzel, Paul: Marginalismus und Diasporismus. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Peukert, Detlev: Max Webers Diagnose der Moderne, Göttingen 1989
- Peuckert, Will-Erich: Die Große Wende, Bd. 1 u.2, Darmstadt 1966
- Pfeifer, Stefan: Der ägyptische «Tierkult» im Spiegel der griechisch-römischen Literatur. In: Annetta Alexandridis/Markus Wild/Lorenz Winkler-Horacek (Hg.): Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Wiesbaden 2008
- Pfeiffer, Hendrik: Die Trennung von Himmel und Erde im ägyptischen Weltbild. In: Christoph Marksches, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning und Peter Deuffhard (Hg.), Atlas der Weltbilder (Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011
- Pfeiffer, Klaus-Peter (Hg.): Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. FS f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Pfeiffer, Klaus-Peter: Sind «Texte» veränderbar? Einige Randbemerkungen. In: ders. (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Pfleiderer, Georg: «Säkularisierung». Systematisch-theologische Überlegungen zur Aktualität eines überholten Begriffs. In: Praktische Theologie 37, 2002
- Phee Seng, Kang: Naturwissenschaft und Glaube – ein Perspektivenwechsel. In: Ted Peters, Gaymon Bennett, Kang Phee Seng (Hg.), Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion. Aus dem Amer. v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5), Göttingen 2006
- Phyysiänen, Ilkka: Cognitive science of religion: State-of-the-art. In: Journal for the Cognitive Science of Religion 1, 2012
- Picker, Henry: Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941–1942, hg. v. Ernst Percy Schramm, Stuttgart 1965
- Picker, Henry: Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Mit bisher unbekannten Selbstzeugnissen Adolf Hitlers, Abbildungen, Augenzeugenberichten und Erläuterungen des Autors, Stuttgart 1976
- Pico della Mirandola, Giovanni: Über die Würde des Menschen, übers. v. Norbert Baumgarten. Hrsg. u. eingeleitet v. August Buck, Hamburg, 1990
- Piechotta, Hans Joachim: Reise und Utopie. Zur Literatur der Spätaufklärung, Frankfurt/M. 1976

- Pieper, Annemarie: Der Philosoph als Marginalist: Platzhalter der Freiheit. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs. F. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Pieper, Bruno: Norbert von Hellingsraths Hölderlin. In: Bernhard Böschstein, Jürgen Egyptien, Bertram Schefold, Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft, Berlin, New York 2005
- Piketty, Thomas: Das Kapital im 21. Jahrhundert. Aus dem Franz. v. Ilse Utz u. Stefan Lorenzer, München 2015
- Pikulik, Lothar: Frühromantik. Epoche – Werke – Wirkung (Arbeitsbücher zur Literaturgeschichte), München 2000
- Pilhofer, Peter: Städtische Wurzeln des frühen Christentums. In: Theologisch-praktische Quartalsschrift 161, 2013
- Pinhasi, R., Thomas, M.G., Currat, M., Burger, J.: The genetic history of Europeans. In: Trends in Genetics 28 (10), 2012
- Piskorski, Jan M.: Die Reichsuniversität Posen 1941–1945. In: Hartmut Lehmann/Otto Gerhard Oexle (Hg.), Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 200), Göttingen 2004
- Pistohlkors, Gert von: Reinhard Wittram in Riga 1925–1939. Versuch einer Annäherung. In: Jahrbuch des baltischen Deutschtums LX, 2013 (2012)
- Pistohlkors, Gert von: Ethnos und Geschichtsschreibung der dreißiger und vierziger Jahre in Deutschland und Ostmitteleuropa. Einführende Bemerkungen. In: Michael Garleff (Hg.), Zwischen Konfrontation und Kompromiß. Oldenburger Symposium: «Interethnische Beziehungen in Ostmitteleuropa als historiographisches Problem der 1930er/1940er Jahre, München 1995
- Pistohlkors, Gert von: Nachruf auf Professor Dr. phil. Reinhard Wittram (16. April 1973). In: Zeitschrift für Ostforschung 22, 1973
- Pleticha, Heinrich (Hg.), Das klassische Weimar. Texte und Zeugnisse, München 1983
- Plietzsch, Susanne: Die Bibel in gerechter Sprache auf Augenhöhe mit der Tradition. In: Neukirchener Theologische Zeitschrift 22, 2007
- Plöckinger, Othmar: Unter Soldaten und Agitatoren. Hitlers prägende Jahre im deutschen Militär 1918–1920, Paderborn 2013
- Po-chia Hsia, Ronnie: Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583–1610. A short History with Documents, Indianapolis-Indiana 2016
- Po-chia Hsia, Ronnie: A Jesuit in the Forbidden City. Matteo Ricci, 1552–1610, Oxford 2010

- Pörksen, Uwe: Ideale Begriffe und reale Skepsis. Schillers politischer Blick. In: Friedrich Schillers Politischer Blick («Literatur im Landtag» am 4. Oktober 2005: Schriftenreihe des Landtags Rheinland-Pfalz 29), Mainz 2006
- Pörksen, Uwe: Die Umdeutung von Geschichte in Natur. Das metaphorische Kunststück der Übertragung und Rückübertragung. In: Gegenworte, 9. Heft, 2002
- Pörksen, Uwe: Plastikwörter – die Sprache einer internationalen Diktatur, Stuttgart 1992
- Pollack, Detlef: Überlegungen zum Begriff und Phänomen der Konversion aus religionssoziologischer Perspektive. In: Ute Lotz-Heumann/Jan-Friedrich Mißfelder/Matthias Pohl (Hg.): Konversion und Konfession in der Frühen Neuzeit (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 205), Gütersloh 2007
- Poole, Michael: Teaching about Science and Religion. Opportunities within Science in the National Curriculum, Abington 1998
- Popp, Susanne: Welt- und globalgeschichtliche Perspektivierung des historischen Lernens. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 56, 2005
- Popp, Thomas: Die Kunst der Konvivenz. Theologie der Anerkennung im 1. Petrusbrief (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 33), Leipzig 2010
- Posch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988
- Poschmann, Marion: Hundenovelle, Frankfurt/M. 2008
- Prica, Aleksandra: *Wildez wunder* der Transformation. Formveränderung und Erkenntnisprozess in Konrads von Würzburg *Goldener Schmiede*. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 86, 2012
- Prodi, Paolo: Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat. Aus dem Italienischen von Annette Seemann, München 2005
- Promies, Wolfgang (Hg.): Georg Christoph Lichtenberg. Schriften und Briefe, Bd.1, München 1968
- Pütz, Babette: Schräge Vögel und flotte Wespen: Grenzüberschreitungen zwischen Mensch und Tier bei Aristophanes. In: Annetta Alexandridis/Markus Wild/Lorenz Winkler-Horacek, Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Wiesbaden 2008
- Pyka, Marcus: Geschichtswissenschaft und Identität. Zur Relevanz eines umstrittenen Themas. In: Historische Zeitschrift 280, 2005
- Pylajew, Maxim/Antonow, Konstantin: Die Kategorie des Heiligen in der Religionsphänomenologie, Theologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 57, 2015

- Quack**, Joachim Friedrich: Zauber ohne Grenzen. Zur Transkulturalität der spätantiken Magie. In: Andreas H. Pries, Laetitia Martzollf, Robert Langer u. Claus Ambros (Hg.), *Rituale als Ausdruck von Kulturkontakt. «Synkretismus» zwischen Negation und Neudefinition* (Studies in Oriental Religious 67), Wiesbaden 2013
- Quack**, Joachim Friedrich: Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten. In: *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008
- Rad**, Gerhard von: Weisheit in Israel. Mit einem Anhang neu herausgegeben von Bernd Janowski, Neukirchen-Vluyn 2013
- Rad**, Gerhard von: Theologie des Alten Testaments. Bd. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München 1966. Bd. II. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen, München 1968
- Rademacher**, Ludwig: Aristophanes' «Frösche»: Einleitung, Text und Kommentar, Wien 1954
- Rahe**, Konrad: Die Gestalt Christi in Goethes *Venezianischen Epigrammen*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 42, 2000
- Rahner**, Karl: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: ders., *Sämtliche Werke*, 15: Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie, bearb. v. Hans-Dieter Mutschler, Freiburg/Basel/Wien 2001
- Rahner**, Karl: Christlicher Pessimismus? In: ders., *Schriften zur Theologie*, 16: Humane Gesellschaft und Kirche von morgen, Zürich u.a. 1984
- Rahner**, Karl: Gotteserfahrung heute. In: ders., *Schriften zur Theologie* 9, Einsiedeln 1972
- Ranke-Graves**, Robert von/Patai, Raphael: Hebräische Mythologie. Über die Schöpfungsgeschichte und andere Mythen aus dem Alten Testament. Aus dem Engl. Übers. v. Sylvia Höfer, Reinbek bei Hamburg 1994
- Ranke-Graves**, Robert von: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, Bd. 1 u.2, Reinbek b. Hamburg 1960\_
- Rasch**, Wolfdietrich: Über Robert Musils Roman «Der Mann ohne Eigenschaften», Göttingen 1967
- Ratzinger**, Joseph: Einführung in das Christentum, München 2005
- Ratzinger**, Joseph-Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, Bd. I/II, Freiburg/Basel/Wien 2007/2011
- Ratzinger**, Joseph-Benedikt XVI.: Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg/Basel/Wien 2005

- Ratzinger, Joseph Kardinal: Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg/Basel/Wien 1997
- Ratzinger, Joseph Kardinal: Eröffnungsvortrag. Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Gesellschaft. In: Kongress. Das Europäische Erbe und seine Christliche Zukunft.: Referate und Diskussionsbeiträge. Hg. von Nikolaus Lobkowicz (Veröffentlichungen der Hanns Martin Schleyer-Stiftung, 16), Köln 1985
- Ratzinger, Joseph Kardinal: Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München 1982
- Rau, Susanne: Städtische Geschichtsschreibung in der Frühen Neuzeit als protestantische Traditionsbildung? In: Joachim Eibach/Marcus Sandl (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR (Formen der Erinnerung 16), Göttingen 2003
- Rauch, Wolf: Informationsethik. Die Fragestellung aus der Sicht der Informationswissenschaft. In: Anton Kolb/ Reinhold Esterbauer/Hans-Walter Ruckebauer (Hg.), Cyberethik. Verantwortung in der digital vernetzten Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1998
- Rauchenberger, Johannes: Urbild – Abbild – Vorbild. Das ontische Christusbild im Kunstraum theologischer Erkenntnis. In: Metaphorik und Christologie, hg. v. Jörg Frey, Jan Rohls u. Ruben Zimmermann (Theologische Bibliothek Töpelmann 120), Berlin/New York 2003
- Raulff, Ulrich: Der unsichtbare Augenblick. Zeitkonzepte in der Geschichte (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 9), Göttingen 1999
- Reale, Giovanni: Zu einer neuen Interpretation Platons. Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der «ungeschriebenen Lehren». Übers. v. Ludger Hölscher, eingel. v. Hans Krämer u. hrsg. von Josef Seifert, Paderborn/München/Wien/Zürich 1993
- Rebenich, Stefan: Hermann Bengtson und Alfred Heuß. Zur Entwicklung der Alten Geschichte in der Zwischen- und Nachkriegszeit. In: Volker Losemann (Hg.), Alte Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik. Gedenkschrift Karl Christ (Philippika 29), Wiesbaden 2009
- Reich, Photina: Inbild des Kosmos. Eine Symbolik der Schöpfung, 2 Bde, Salzburg-Freilassing 1966
- Reckwitz, Andreas: Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess der gesellschaftlichen Ästhetisierung, Berlin 2013
- Reckwitz, Andreas: Die Materialisierung der Kultur. In: Kultur-Kultur.Denken. Forschen. Darstellen, hg. von Reinhard Johler u.a., Münster/New York 2013

- Reckwitz, Andreas: Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist 2010
- Reckwitz, Andreas: Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: Friedrich Jäger/Jörn Rüsen, Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen, Stuttgart/Weimar 2004
- Regenbrecht, Aloysius: Sichern Bildungsstandards die Bildungsaufgabe der Schule? In: engagement. Zeitschrift für Schule und Erziehung 4, 2004
- Rehberg, Karl-Siegbert: Kultursoziologie zwischen Faktenzwang und Wirklichkeitsverlust. In: Gabriele Cappai/Wolfgang Lipp/Winfried Gebhardt (Hg.): Nach der kulturalistischen Wende. Fs für Arnold Zingerle zum 65. Geburtstag (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 29), Berlin 2010
- Reichert, Folker: Nabel der Welt, Zentrum Europas und doch nur Peripherie? Jerusalem in Weltbild und Wahrnehmung des späten Mittelalters. In: Zeitschrift für Historische Forschung 38, 2011
- Reill, Peter Hanns: «Pflanzgarten der Aufklärung». Haller und die Gründung der Göttinger Universität. In: Norbert Elsner/Nicolaas A. Rupke (Hg.), Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung, Göttingen 2009
- Reinhard, Wolfgang/Schilling, Heinz: Die Katholische Konfessionalisierung, Gütersloh 1995
- Reinhard, Wolfgang: Manchmal ist eine Pfeife wirklich nur eine Pfeife. Plädoyer für eine materialistische Anthropologie. In: Saeculum 56, 2005
- Reinhard, Wolfgang: Die Nase der Kleopatra. Geschichte im Lichte mikropolitischen Forschung. Ein Versuch. In: Historische Zeitschrift 293, 2011
- Reinhardt, Karl: Die Krise des Helden. Beiträge zur Literatur und Geistesgeschichte, München 1962
- Reynold, Gonzague Comte de: Alexander Randa (Hg.), Handbuch der Weltgeschichte, Bd. 2, Olten/Freiburg 1954
- Reinmuth, Eckart: Eschatologie und Historik. Ein theologischer Beitrag zu 1 Kor 15. In: Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, hg. v. Jens Schröter u. Antje Edelbüttel (Theologische Bibliothek Töpelmann 127), Berlin/New York 2004
- Rekus, Jürgen: Universelle Bildung für die globalisierte Welt – Zur Bildungsaufgabe katholischer Schulen. In: engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule 3, 2005
- Rekus, Jürgen: Schulqualität durch Nationale Bildungsstandards? In: engagement. Zeitschrift für Schule und Erziehung 4, 2004

- Remmert, Volker: Widmung, Welterklärung und Wissenschaftslegitimierung. Titelbilder und ihre Funktionen in der Wissenschaftlichen Revolution (Wolfenbütteler Forschungen 110), Wiesbaden 2005
- Repgen, Konrad: Kann man von einem Paradigmenwechsel in den Geschichtswissenschaften sprechen? In: Geschichte, Politik und ihre Didaktik, Sonderheft 3 (Jürgen Kocka/Konrad Repgen/Siegfried Quandt: Theoriedebatte und Geschichtsunterricht. Sozialgeschichte, Paradigmawechsel und Geschichtsdidaktik in der aktuellen Diskussion), Paderborn 1982
- Rheinberger, Hans-Jörg: Natur und Kultur im Spiegel der Wissenschaften (Schriften des Marsilius-Kollegs 12), Heidelberg 2015
- Rheinberger, Hans-Jörg/Müller-Wille, Staffan: Vererbung, Geschichte und Kultur eines biologischen Konzepts, Frankfurt/M. 2009
- Rheinberger, Hans-Jörg: Strukturen des Experimentierens: Zum Umgang mit dem Nichtwissen. In: Hans Erich Bödeker, Peter Hanns Reill, Jürgen Schlumbohm (Hg.), Wissenschaft als kulturelle Praxis 1750–1900 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 154), Göttingen 1999
- Ricci, Matteo: Historia von Einführung der christlichen Religion, in das große Königreich durch die Societet Jesu. Aus dem Lateinischen R.P. Nicolai Trigautij gemelter Societat Jesu, Cölln 1617
- Ricœur, Paul: Gedächtnis, Geschichte, Vergessen. Aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Heinz Jatho u. Markus Sedlaczek (Übergänge 50), München 2004
- Ricœur, Paul: Die lebendige Metapher. Übers. v. Rainer Rochlitz (Übergänge 12), München 1991
- Ridder, Lothar: Mereologie. Ein Beitrag zur Ontologie und Erkenntnistheorie (Philosophische Abhandlungen 83), Frankfurt/M. 2002
- Riede, Peter: Das Gebirge Esau und der Berg Zion. Überlegungen zu einem Kontrastmotiv im Buch Obadja. In: Biblische Zeitschrift 58, 2014
- Riedel, Wolfgang: Die anthropologische Wende: Schillers Modernität. In: Jörg Robert (Hg.), Würzburger Schiller-Vorträge 2005 (Würzburger Ringvorlesungen 5), Würzburg 2007
- Riedl, Gerda: Hermeneutische Grundstrukturen frühchristlicher Bekenntnisbildung (Theologische Bibliothek Töpelmann 123), Berlin/New York 2004
- Riefenstahl, Leni: Memoiren. 1902–1945, Frankfurt/M.; Berlin 1996
- Rieger, Stefan: Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität, Frankfurt/M. 2003



- Riesman, David/Glazer, Nathan/Denney, Reuel: Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. Aus dem Amerikanischen übertragen v. Renate Rausch. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von Helmut Schelsky, Reineck b. Hamburg 1958
- Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007
- Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Religionen», München 2000
- Rifkin, Jeremy: Die empathische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewußtsein, Frankfurt/New York 2010
- Rifkin, Jeremy: Die emphatische Zivilisation. Wege zu einem globalen Bewusstsein. Aus dem Amerikanischen v. Ulrike Bischoff, Frankfurt/M. 2012
- Riley-Smith, Jonathan: Kreuzzüge. Aus dem Engl. von Tobias Gabel und Hannes Möhring, Darmstadt 2016
- Ringleben, Joachim: Metapher und Eschatologie bei Luther. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 100, 2003
- Roeck, Bernd: Die Krise des späten 16. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihren kulturellen Auswirkungen und zu Formen der Bewältigung. In: Heinz Schilling u. Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (Schriften des Historischen Kollegs 70), München 2007
- Roelcke, Thorsten: Dramatische Kommunikation. Modell und Reflexion bei Dürrenmatt, Handke, Weiss (Quellen und Forschungen zum Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 231), Berlin/New York 1994
- Röhser, Günter: Übers Ziel hinausgeschossen. Zur «Bibel in gerechter Sprache». In: Evangelische Theologie 68, 2008
- Röhser, Günter: Kriterien einer guten Bibelübersetzung – produktions- oder rezeptionsorientiert? In: Eberhard Werner (Hg.), Bibelübersetzung als Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven, Stuttgart 2012
- Rohlfes, Joachim: Geschichte und ihre Didaktik, Göttingen 1986
- Rohlfes, Joachim: Friedrich Nietzsches «Vom Nutzen und Nachteil der Historie». In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 56, 2005
- Rolker, Christof: Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter. In: Historische Zeitschrift 297, 2013
- Rollinger, Robert: Berg und Gebirge aus altorientalischer Perspektive. In: Wolfgang Kofler, Martin Korenjak, Florian Schaffrath (Hg.), Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle z. 60. Geburtstag (Reihe Paradeigmata 12), Freiburg/Br, Berlin, Wien 2010

- Röllig, Wolfgang: «Drachen des Gebirges»: Fremde als Bedrohung in Mesopotamien. In: Heinrich von Stietenkron/Jörg Röpke (Hg.), *Töten im Krieg* (Veröffentlichungen des «Instituts für Historische Anthropologie e. V.» 6), Freiburg/München 1995
- Romm, James S.: *Dog Heads and Noble Savages: Cynicism Before the Cynics?* In: *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, hg. v. R. Bracht Branham/Marie-Odile Goulet-Cazé, Berkeley/Los Angeles/London 1996
- Romm, James: *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton/New Jersey 1992
- Ronge, Tobias: *Das Bild des Herrschers in Malerei und Grafik des nationalsozialismus. Eine Untersuchung zur Ikonografie von Führer- und Funktionärsbildern im Dritten Reich*, Berlin 2010
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992
- Ros, Arno: *Mentale Verursachung und mereologische Erklärungen. Eine einfache Lösung für ein komplexes Problem*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65, 2008
- Rosa, Hartmut: *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005
- Rosenblum, Robert: *Der Hund in der Kunst. Vom Rokoko zur Postmoderne*, Wien 1989
- Rosseaux, Ulrich: *Das Reich und seine Territorien als Kommunikationsraum im frühen 17. Jahrhundert*. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 137, 2001
- Rothe, Annelie: *Cognitive Anthropologists: Who Needs Them?* In: *Topics in Cognitive Science* 4, 2012
- Rothe, Wolfgang: *Goethe, der Pazifist. Zwischen Kriegsfurcht und Friedenshoffnung*, Göttingen 1998
- Rother, Rainer: *Leni Riefenstahl. Die Verführung des Talents*, München 2002
- Röttgers, Kurt: *Art. Übergang*. In: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007
- Rötzer, Florian: *Reflexionsschleifen über Zumutungen, oder: Was heißt es, sich in komplexen Systemen zu orientieren?* In: *Kunst und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH* (Hg.), *Das Böse. Jenseits von Absichten und Tatern oder: Ist der Teufel ins System ausgewandert?* (Schriftenreihe Forum 3), Göttingen 1995
- Roux, Jean-Paul: *Montagnes sacrées, montagnes mythiques*, Paris (Fayard) 1999
- Roxin, Claus: *Täterschaft und Tatherrschaft*, Berlin 2006
- Ruck, Erwin: *Kirchenrecht* (Enzyklopädie der Rechts- und Staatswissenschaft 29), Berlin 1931

- Rudnig, Thilo Alexander: «Ist denn Jahwe nicht auf dem Zion?» (Jer 8, 19). Gottes Gegenwart im Heiligtum. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 104, 2007
- Rüpke, Jörg/Stagl, Justin/Winiwarter, Verena: Formen des Wissens über die Zukunft. In: Saeculum 60, 2012
- Rüpke, Jörg: Wie veränderte ein Reich Religion – und wie die ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der «Reichsreligion». Hubert Cancik/Jörg Rüpke (Hg.), Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen, Tübingen 2009
- Ruppert, Lothar: Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 2. Teilbd.: Gen. 11, 27–25,18 (Forschung zur Bibel 98), Würzburg 2002
- Ruppert, Stefan: Alter im Recht. In: Rechtsgeschichte 9, 2006
- Russell, Bertrand: Die Praxis und Theorie des Bolschewismus, Darmstadt 1987
- Russell, Robert John/Wegter-McNelly, Kirk: Die Verzahnung von Naturwissenschaft und Theologie. In: Ted Peters/Gaymon Bennet/Kang Phee Seng, Brücken bauen: Naturwissenschaft und Religion. Aus dem Amerikanischen v. Tina Bruns (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 5), Göttingen 2006
- Rüsen, Jörn: Verstörungen der Geschichtskultur. Historikerstreit und Holocaust-Deutung im Wechsel der Generationen. In: Mathias Brodtkorb (Hg.), Singuläres Auschwitz. Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre «Historikerstreit», Banzkow 2011
- Rüsen, Jörn: Kann Gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte, Berlin 2003
- Rüsen, Jörn: Lebendige Geschichte, Göttingen 1989
- Ryback, Timothy W.: Hitlers Bücher. Seine Bibliothek – sein Denken. Aus dem amer. Engl. von Heike Schlatter. Mit einem Vorwort von Norbert Frei, Köln 2010
- Saage, Richard: Die «anthropologische Wende» im utopischen Diskurs der Aufklärung. In: Jörn Garber/Heinz Thomas, Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 24), Tübingen 2004
- Sabrow, Martin: Abschied von der Aufklärung? Über das Erlösungsversprechen unserer Erinnerungskultur. In: Merkur 71 (Heft 813), 2017
- Sabrow, Martin: Herrschaftslegitimationen im geteilten Deutschland. In: Christoph Kleßmann/Peter Lautzas (Hg.), Teilung und Integration. Die doppelte deutsche Nachkriegsgeschichte als wissenschaftliches und didaktisches Problem (Schriftenreihe 482), Bonn 2005

- Safir, Margery Arent: Hab acht vorm Zipferlak! Ein paar warnende Vorbemerkungen zum interdisziplinären Reisen. In: dies. (Hg.), Sprache, Lügen und Moral. Geschichtenerzählen in Wissenschaft und Literatur. Aus dem Englischen von Rita Seuß u. Thomas Wollermann, Frankfurt/M. 2009
- Safranski, Rüdiger: Romantik. Eine deutsche Affäre, München 2007
- Sambursky, Schmucl: Die Raumvorstellung der Antike: Von der unendlichen Leere zur Allgegenwart Gottes. In: Adolf Portmann/Rudolf Ritsema (Hg.): The Variety of worlds. Die Vielheit der Welten. La Pluralité des Mondes (Eranos 1975, 44), Leiden 1977
- Sans SJ, Georg: Frömmigkeit als unmittelbares Wissen von Gott. Hegel und Schleiermacher. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113, 2016
- Sarischoulis, Efstratios: 85 Jahre Forschung zu Schicksalsbegriffen, Göttern und Selbstverständnis bei Homer: Eine Synopse (Europäische Hochschulschriften 15), Frankfurt/M. 2008
- Särkiö, Pekka: Exodus und Salomo. Erwägungen zur verdeckten Salomokritik anhand von Ex 1–2; 14 und 32 (Schriften der finnischen exegetischen Gesellschaft 71), Göttingen 1998
- Sarrazin, Thilo: Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen, München 2010
- Sauer, Hanjo: Der Mensch ist der Weg. Zur Relevanz einer biblischen Metapher. In: Theologisch- Praktische Quartalschrift 155, 2007
- Sauer, Jochen: Dichotomie in der Naturrechtskonzeption von Ciceros ›De legibus‹. In: Rheinisches Museum für Philologie 155, 2012
- Schadewaldt, Wolfgang: Die frühgriechische Lyrik. Tübinger Vorlesungen 3, Frankfurt/M. 1989
- Schaeffler, Richard: Erkennen als antwortendes Gestalten. Oder: Wie baut sich vor unseren Augen die Welt der Gegenstände auf? (Scientia & Religio 12), Freiburg/München 2014
- Schaeffler, Richard: Philosophisch-theologische Grenzfragen. Ein Beitrag zur Theorie des interdisziplinären Dialogs. Abschiedsvorlesung von Prof. Dr. Richard Schaeffler, Bochum 2008
- Schaeffler, Richard: Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979
- Schäufele, Wolf-Friedrich: Theologische Kirchengeschichtsschreibung als Konstruktionsaufgabe. Ein Plädoyer. In: Theologische Literaturzeitung 139, 2014
- Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990
- Scheffczyk, Leo/Ziegenaus, Anton: Katholische Dogmatik, Bd. 1, Aachen 1997

- Scheil, Elfriede: Albrecht Dürers «Melencolia I» und die Gerechtigkeit. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 70, 2007
- Schellnhuber, Hans-Joachim/Messner, Dirk/Leggewie, Claus/Leinfelder, Reinhold/Nakicenovic, Nebosja/Rahmstorf, Stefan/Schlacke, Sabine/Schmid, Jürgen/Schubert, Renate (Hg.): *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Hauptgutachten, Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU)*, Berlin 2011
- Schelsky, Helmut: *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf/Köln 1965
- Schenk, Richard: Einleitung in die Thematik «Zur Theorie des Opfers». In: ders. (Hg.), *Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch (Collegium Philosophicum 1)*, Stuttgart/Bad Cannstadt 1995
- Scheuch, Erwin K. (Hg.): *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der «Neuen Linken» und ihrer Dogmen*, Köln 1968
- Schieder, Rolf: *Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Asmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Darmstadt 2014
- Schieder, Rolf: *Sind Religionen gefährlich? Religionspoliische Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2011
- Schieder, Rolf: *USA. Säkularer Staat mit Zivilreligion*. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5)*, Berlin 2007
- Schieder, Theodor: *Der Typus in der Geschichtswissenschaft*. In: *Studium Generale* 5, 1952
- Schillebeeckx, Edward: *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis. Aus dem Niederländischen übertr. v. Hugo Zulauf*, Freiburg/Basel/Wien. 1977
- Schimank, Uwe: *Humboldt: Falscher Mann am falschen Ort*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 15. April 2009
- Schings, Hans-Jürgen: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977
- Schipper, Bernd Ulrich: *Israel und Ägypten in der Königszeit. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems (Orbis Biblicus Orientalis 170)*, Göttingen 1999
- Schipper, Bernd U.: *Israel und Ägypten. Erkenntnisse und Perspektiven*. In: *Theologische Literaturzeitung* 134, 2009

- Schirokauer, Arno: Bedeutungswandel des Romans. In: Volker Klotz (Hg.), *Zur Poetik des Romans (Wege der Forschung 35)*, Darmstadt 1965 Schirrmacher, Frank: *Ego. Das Spiel des Lebens*, München 2013
- Schiwy, Günther: *Der französische Strukturalismus. Mode. Methode. Ideologie. Mit einem Textanhang*, Reinbek bei Hamburg 1969
- Schlette, Heinz Robert: *Der Marginalismus ist ein Humanismus*. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), *Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus*. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Schlette, Heinz Robert: *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*, München 1970
- Schlicht, Tobias: *Mittendrin statt nur dabei. Wie funktioniert soziale Kognition?* In: Thimo Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge 63)*, München 2013
- Schlögel, Karl: *Terror und Traum: Moskau 1937*. München 2008
- Schlögl, Hermann A.: *Nofretete. Die Wahrheit über die schöne Königin*, München 2012
- Schlossberger, Matthias: *Den Anderen verstehen und mit ihm mitfühlen*. In: Thimo Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven (Übergänge 63)*, München 2013
- Schmaus, Michael: *Katholische Dogmatik*, Bd. 1–5, München 1961/65
- Schmid, Alfred: *Das ptolemäische Weltbild*. In: Antonio Loprieno (Hg.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart (Colloquium Rauricum 9)*, München/Leipzig 2006
- Schmidt, Alfred: *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, München 1971
- Schmidt, Arno: *Sitara und der Weg dorthin. Eine Studie über Wesen, Werk und Wirkung Karl Mays*, Frankfurt/M: u. Hamburg 1969
- Schmidt, Aurel: *Die Alpen. Eine Mentalitätsgeschichte*, Frauenfeld 2011
- Schmidt, Axel: *Stillgelegte Zeit? Philosophie und Physik zwischen Tilgung und Wiederentdeckung der Zeit*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 75, 2012
- Schmidt, Christoph: *Russische Geschichte 1547–1917 (Grundriss der Geschichte 33)*, München 2003
- Schmidt, Jochen: *Die Geschichte des Geniegedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, Bd. I/II, Darmstadt 1985
- Schmidt, Ludwig: *Studien zur Priesterschrift (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 214)*, Berlin/New York 1993
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Blaise Pascal*, München 1999
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1988

- Schmidt-Emans, Monika: Zur Einleitung: Theoretische und literarische Arbeiten am Mythos. In: Komparatistik als Arbeit am Mythos, hg. v. Monika Schmidt-Emans/Uwe Lindemann (Hermeia 6), Heidelberg 2004
- Schmidt-Salomon, Michael: Auf dem Weg zur Einheit des Wissens. Die Evolution der Evolutionstheorie und die Gefahren von Biologismus und Kulturismus, Aschaffenburg 2007
- Schmidt-Salomon, Michael: Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur, Aschaffenburg 2006
- Schmied, Jürgen Peter: Hitlers Amerikabild vor der «Machtergreifung». In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 53, 2002
- Schmitt, Arbogast: Gerechtigkeit bei Platon. Zur anthropologischen Grundlegung der Moral in der Platonischen *Politeia*. In: Diego De Brasi/Sabine Föllinger (Hg.), Anthropologie in Antike und Gegenwart. Biologische und philosophische Entwürfe vom Menschen (Lebenswissenschaften im Dialog 18), Freiburg/München 2015
- Schmitt, Carl: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung, Stuttgart 2011
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen, Berlin 1927
- Schmitt, Eberhard: Globalisierung der Erde? Gedanken über die europäische Expansion und ihre Folgen. In: Markus A. Denzel (Hg.), Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts. Leipziger Überseetagung 2005 (Beiträge zur europäischen Überseegeschichte 92), Stuttgart 2007
- Schmitt, Jean-Claude: Der heilige Windhund. Die Geschichte eines unheiligen Kults. Übers. v. Adolphe Hyra von Konschegg u. Maria Meier-Hartmeier, Stuttgart 1982
- Schmitz, Babara: Tradition und (Er-)Neuerung. Die Rede von Gott in jüdisch-hellenistischer Literatur. In: Theologische Literaturzeitung 141, 2016
- Schmitz, Michaela: Der Schluss des *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Kommentar zum 16. Buch, Berlin 2012
- Schmitz-Emans, Monika: Poetiken der Verwandlung (Comparanda. Literaturwissenschaftliche Studien in Antike und Moderne 12), Innsbruck u.a. 2008
- Schneider, Carl: Kulturgeschichte des Hellenismus, Bd. 2, München 1969
- Schneider, Hans Julius: Das Prinzip der Ausdrückbarkeit, die Grenzen des Sagbaren und die Rolle der Metapher. In: Ulrich Arnswald, Jens Kertscher, Matthias Kroß (Hg.), Wittgenstein und die Metapher, Berlin 2004
- Schneider, Manfred: Der Hund als Emblem. In: Anne von der Heiden/Joseph Vogl (Hg.), Politische Zoologie, Zürich-Berlin 2007

- Schneider, Ute/Raphael, Lutz (Hg.): Die Moderne. Fs f. Christof Dipper, Frankfurt/M. 2008
- Schneider, Wilhelm: Stilistische Deutsche Grammatik. Die Stilwerte der Wortarten, der Wortstellung und des Satzes, Freiburg/basel/wien 1963
- Schneider, Wolfgang Christian: Geschichtswissenschaft im Banne Stefan Georges. Wolfram von Steinen im Ringen um die gestalthafte ›Schau‹ der Vergangenheit. In: Bernhard Böschstein/Jürgen Egyptien/Bertram Schefold/Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), Wissenschaft im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft, Berlin 2005
- Schnepf, Robert: Natürliches Gesetz, Naturgesetz und Zweiweltentheorie von der Spätscholastik bis Kant – eine Problemskizze. In: Manfred Walther/Norbert Brieskorn/Kay Waechter (Hg.), Transformationen des Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu Francisco Suárez, Stuttgart 2008
- Schöffler, Herbert: Deutscher Geist im 18. Jahrhundert. Essays zur Geistes- und Religionsgeschichte, Göttingen 1967
- Schöllgen, Georg: Probleme der frühchristlichen Sozialgeschichte. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 32, 1989
- Schönberger, Rolf: Art. Scham(gefühl) (*aidos*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Schönberger, Rolf: Der Raum der *memoria*. In: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998
- Schönborn, Christoph Kardinal: Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusdebatte. In: Otto Horn/Siegfried Wiedenhofer (Hg.), Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. In Castel Gandolfo, August 2007
- Schöne, Albrecht: Goethes Farbentheologie, München 1987
- Schöne, Albrecht: Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive, München 1982
- Schöne, Albrecht: Zum Gebrauch des Konjunktivs bei Robert Musil. In: Jost Schillemeit (Hg.), Interpretationen, Bd. III – Deutsche Romane von Grimmshausen bis Musil, Frankfurt/M. u. Hamburg 1966
- Schöne, Albrecht: Emblematisierung und Drama im Zeitalter des Barock, München 1964
- Schönthaler, Philipp: Porträt des Managers als junger Autor. Zum Verhältnis von Wirtschaft und Literatur. Eine Handreichung, Berlin 2016
- Schorn-Schütte, Luise: Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich. In: Geschichte und Gesellschaft 32, 2006



- Schotte, Dietrich: Zur (Un)Übersetzbarkeit religiöser Rede. Kritische Anmerkungen zu Habermas' neuerer Religionsphilosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 64, 2010
- Schottlaender, Rudolf: Platons Sophistengegnerschaft – kein überholter Standpunkt. In: Hermann Funke (Hg.), Utopie und Tradition. Platons Lehre vom Staat in der Moderne, Würzburg 1987
- Schramm, Manuel: Die Entstehung der modernen Landschaftswahrnehmung (1580–1730). In: Historische Zeitschrift 287, 2008
- Schrenk, Sabine: Typos und Antitypos in der frühchristlichen Kunst. Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 21, Münster 1995
- Schröder, Franz Rolf: Mythos und Heldensage. In: Karl Hauck (Hg.), Zur Germanisch-deutschen Heldensage. Sechzehn Aufsätze zum neuen Forschungsstand (Wege der Forschung XIV), Darmstadt 1965
- Schröder, Richard: «Du hast die Welt nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet». Über einen Konsens im astronomischen Weltbildstreit des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Ingolf U. Dalferth, Johannes Fischer, Hans-Peter Großhans (Hg.), Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre. Fs f. Eberhard Jüngel zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2004
- Schröder, Richard: Religion in kulturellen und politischen Modernisierungsprozessen – Zur Aufklärung über Aufklärung. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber (Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These (Religion – Staat – Kultur 5), Berlin 2007
- Schröter, Jens: Tendenzen und Perspektiven der Erforschung des frühen Christentums. In: Theologische Revue 112, 2016
- Schröter, Jens: Von der Historizität der Evangelien. Ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um den historischen Jesus. In: ders./Ralph Brucker Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114), Berlin/New York 2002
- Schubert, Anselm: Kommunikation und Konkurrenz. Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert. In: Kaspar von Greyerz/Manfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201), Heidelberg 2003
- Schubert, Kurt: Die Religion des Judentums, Leipzig 1992
- Schürmann, Eva: Das Technische der menschlichen Lebensform. Über die Tücken begrifflicher Leitdifferenzen. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 42, 2016

- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt (Soziologische Texte 82), Neuwied/Darmstadt 1975
- Schulz, Martin: Ordnungen der Bilder. Eine Einführung in die Bildwissenschaft, München 2009
- Schulz, Raimund: Abenteuer der Ferne. Die großen Entdeckungen und das Weltwissen der Antike, Stuttgart 2016
- Schulz, Raimund/Walter, Uwe: Literaturbericht Altertum, Geschichte in Wissenschaft und Unterricht Jgg. 63/ 2012–65/ 2014
- Schulz, Raimund: Die Antike und das Mittelmeer – ein Kampf um Routen und Ressourcen. In: «Das ungeheure Wellen-Reich». Bedeutungen, Wahrnehmungen und Projektionen des Meeres in der Geschichte, hg. v. Rudolf Holbach/Dietmar van Reeken, Oldenburg 2014
- Schulz, Raimund: Feldherren, Krieger und Strategen. Krieg in der Antike von Achill bis Attila, Stuttgart 2012
- Schulz, Raimund: Von Gades zum Ganges. Was verspricht eine neue «Welt» und «Globalgeschichte» der Antike? In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 61, 2010
- Schulz, Raimund: Das neue Bild der Spätantike als Epoche der europäischen Geschichte. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 59, 2008
- Schulz, Raimund: Globaler Aufbruch in vertrauten Welten: Die historische Bedeutung der Antike aus fachwissenschaftlicher und fachdidaktischer Perspektive zu Beginn des 3. Jahrtausends. In: Zeitschrift für Geschichtsdidaktik, Jahresband 2008
- Schulz, Raimund: Kleine Geschichte des antiken Griechenland, Stuttgart 2008
- Schulz, Raimund: Akropolis und Akademie: Athen als «Schule von Hellas». In: Kai Brodersen (Hg.), Höhepunkte der Antike, Darmstadt 2006
- Schulz, Raimund: Die Antike und das Meer, Darmstadt 2005
- Schulz, Regine: Die Erschaffung der Welt – zur Vielfalt altägyptischer Schöpfungsvorstellungen. In: Horst Beinlich, Regine Schulz, Alfried Wiczorek (Ed.), Die Entstehung der Welt. Schöpfungsmythen aus dem Alten Ägypten nach dem Buch vom Fayum, Dettelbach 2014
- Schulze, Christian: Medizin und Christentum in Spätantike und frühem Mittelalter. Christliche Ärzte und ihr Wirken (Studien und Texte zu Antike und Christentum 27), Tübingen 2005
- Schulze, Winfried/Oexle, Otto Gerhard (Hg.), Deutsche Historiker im Nationalsozialismus, Frankfurt/M. 2000
- Schulze, Winfried (Hg.): Ego-Dokumente. Annäherung an den Menschen in der Geschichte (Selbstzeugnisse der Neuzeit 2), Berlin 1996

- Schulze, Winfried: Von den großen Anfängen des neuen Welttheaters. Entwicklung, neuere Ansätze und Aufgaben der Frühneuzeitforschung. In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 44, 1993
- Schulze, Winfried: Deutsche Geschichtswissenschaft nach 1945, München 1989
- Schunka, Alexander: Konfession und Migrationsregime in der Frühen Neuzeit. In: Geschichte und Gesellschaft 35, 2009
- Schupp, Katja: Zwischen Faszination und Abscheu: Das Täuferreich von Münster. Zur Rezeption in Geschichtswissenschaft, Literatur, Publizistik und populärer Darstellung vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Dritten Reich (Edition Kulturregion Münsterland 1), Münster-Hamburg-London 2002
- Schwägerl, Christian: Menschenzeit. Zerstören oder gestalten? Die entscheidende Epoche unseres Planeten, München 2010
- Schweitzer, Bertold: «Vom Fehler *im* Gegenstand zur Theorie über den Gegenstand»: Wissenschaftstheorie und interdisziplinäres Arbeiten. In: Michael Jungert/Elsa Romfeld/Thomas Sukopp/Uwe Voigt (Hg.), Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme, Darmstadt 2010
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet, übers. u. ausgel. v. L. Schwienhorst-Schönberger (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2011
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Kohelet: Stand und Perspektiven der Forschung. In: ders. (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254), Berlin/New York 1997
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Das Buch Kohelet. In: Erich Zenger u.a. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart/Berlin/Köln 1995
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Nicht im Menschen gründet das Glück (Koh 2, 24). Kohelet im Spannungsfeld jüdischer Weisheit und hellenistischer Philosophie (Herders Biblische Studien 2), Freiburg/Br. 1996
- Sebag, Lucien: Marxismus und Strukturalismus, Frankfurt 1967
- Seckler, Max: Hoffnungsversuche, Freiburg/Br. 1972
- Seckler, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg/Basel/Wien 1980
- Sedláček, Tomáš: Die Ökonomie von Gut und Böse. Übers. aus dem Engl. Von Ingrid Proß-Gill, München 2012
- Seeliger, Hans Reinhard: Lehre und Lebensform. Über die «Hellinisierung» und «Enkratisierung» des antiken Christentums. In: Theologische Quartalschrift 196, 2016

- Seidlin, Oskar: Goethes Iphigenie – «verteufelt human»? In: ders., Von Goethe zu Thomas Mann, Göttingen 1963
- Seim, Jürgen: Verheißung – Hoffnung – Gedenken. Geschichtstheologie zwischen Walter Benjamin und Hans-Georg Geyer. In: Evangelische Theologie 72, 2012
- Sellmann, Matthias: Die Groß-Städte und das geistliche Leben. Georg Simmel als Begleiter bei einer religiösen Entzifferung der City. In: Theologisch-praktische Quartalsschrift 161, 2013
- Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, München 2010
- Senn, Felix: In wessen Diensten steht die Theologie? Elemente einer theologischen Grundlegung marginalistischer Option. In: Klaus-Peter Pfeiffer (Hg.), Vom Rande her? Zur Idee des Marginalismus. Fs f. Heinz Robert Schlette zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996
- Sennett, Richard: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität. Aus dem Amer. übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 1983
- Sennett, Richard: Autorität. Aus dem Amerikanischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 1985
- Shaked, Shaul: «Innen» und «Außen» in der Religionsgeschichte. Einige typologische Beobachtungen. In: Jan Assmann (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie (Studien zum Verstehen fremder Religionen 6), Gütersloh 1993
- Shapin, Steven: The Ivory Tower: the history of a figure of speech and its cultural uses. In: The British Journal for the History of Science 45, 2012
- Siebenhüner, Kim: Glaubenswechsel in der Frühen Neuzeit. Chancen und Tendenzen einer historischen Konversionsforschung. In: Zeitschrift für Historische Forschung 34, 2007
- Simmel, Georg: Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays, Berlin 1983
- Simon, Edith: Friedrich der Große. Das Werden eines Königs. Aus dem Engl. v. E.M. Krauss, Tübingen 1979
- Singer, Wolf: Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen. In: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, hg. v. Christian Geyer, Frankfurt/M. 2004
- Singer, Wolf: Wahrnehmen, Erinnern, Vergessen. Über Nutzen und Vorteil der Hirnforschung für die Geschichtswissenschaft: Eröffnungsvortrag des 43. Deutschen Historikertages. In: ders., Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung, Frankfurt/M. 2002

- Schnabel OSB (Ad), Nikodemus C.: Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg, Münster 2006
- Schnabel, Franz: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Die protestantischen Kirchen in Deutschland, Freiburg/Br. 1965
- Schneider, Thomas: Die Hundenamen der Stele Antefs II. Eine neue Deutung. In: Robert Rollinger/Brigitte Truschneegg (Hg.), Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Fs f. Peter W. Haider, Stuttgart 2006
- Schneider, Thomas: Plädoyer für eine wirkliche Kirche, Stuttgart 1972
- Schneider-Ludorff, Gury: Die Transformation der Heiligen. Zur Elisabeth-Rezeption in der hessischen Reformation. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 118, 2007
- Schobert, Wolfgang: Wozu theologische Anthropologie? In: Verkündigung und Forschung 51, 2006
- Schöller, Marco: Wüstensöhne wider Willen. Zum Bild der Wüste in der klassischen islamischen Kultur der Vormoderne. In: Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos, hg. v. Uwe Lindemann u. Monika Schmitz-Emans (Saarbrücker Beiträge zur vergleichenden Literatur- und Kulturwissenschaft 12), Würzburg 2000
- Schorn-Schütte, Luise: Politische Kommunikation in der Frühen Neuzeit: Obrigkeitskritik im Alten Reich. In: Geschichte und Gesellschaft 32, 2006
- Schramm, Gottfried: Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte. Ein Vergleich, Göttingen 2004
- Schramm, Gottfried: Ein langer Strang der Weltgeschichte: Fünf Wegscheiden mit ähnlichen Grundmustern. Ein Autor rafft und reflektiert sein jüngstes Buch. In: Saeculum 57, 2006
- Schramm, Percy Ernst: Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturestreit, Darmstadt 1984
- Schreiber, Waltraud (Hg.), Die religiöse Dimension im Geschichtsunterricht an Europas Schulen. Ein interdisziplinäres Forschungsprojekt. Tagungsband (Bayerische Studien zur Geschichtsdidaktik 2), Neuwied 2000
- Schreiner, Klaus: Maria. Leben, Legenden, Symbole, München 2003
- Schreiner, Klaus: «Wann kommt der Retter Deutschlands?» Formen und Funktionen des politischen Messianismus in der Weimarer Republik. In: Saeculum 49, 1998

- Schreiner, Klaus: Der Staufer in Sage, Legende und Prophetie. In: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur (Ausstellungskatalog), Bd. III., Stuttgart 1977
- Schreiner, Klaus/Hofacker, Hans-Georg: Spätmittelalterliche und neuzeitliche Staufer – Überlieferungen in Schwaben und Württemberg. In: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur (Ausstellungskatalog), Bd. III, Stuttgart 1977
- Schreiner, Sabine: Sprachenlernen in Lebensgeschichten der Goethezeit, München 1992
- Schröter, Jens: Ideologie und Freiheit. In: Ingolf U. Dalferth/Jens Schröter (Hg.), Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines gelungenen Versuchs, Tübingen 2007
- Schröter, Jens: Übersetzung und Interpretation. In: Ingolf U. Dalferth/Jens Schröter (Hg.), Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines gelungenen Versuchs, Tübingen 2007
- Schröter, Jens: Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphorentheoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus. In: Jörg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmermann (Hg.), Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 120), Berlin/New York 2003
- Schröter, Jens/Brucker, Ralph (Hg.): Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114), Berlin/New York 2002
- Schulze, Winfried: «Geschichte in der permanenten Erweiterung» und die «Einheit des Fachs Geschichte». In: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 60, 2009
- Schulze, Winfried: Gerhard Oestreichs Begriff «Sozialdisziplinierung» in der frühen Neuzeit. In: Zeitschrift für Historische Forschung 14, 1987
- Schurz, Gerhard: Kulturelle Evolution. Ist der Mensch ein Übergang? – Wie wird der Mensch zum Menschen? In: Helmut A. Müller (Hg.), Evolution: Woher und Wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 11), Göttingen 2008
- Schwarz, Yossef: «Ecce est locus apud me». Maimonides und Eckharts Raumvorstellungen als Begriff des Göttlichen. In: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998
- Schwindt, Jürgen Paul: Schwarzer Humanismus. Brauchen wir eine neue Alte Philologie? In: Merkur 60, 2006
- Seipel, Wilfried (Hg.): Ägyptomanie. Europäische Ägyptenimagination von der Antike bis heute (Schriften des Kunsthistorischen Museums 3), Wien 2000

- Selge, Kurt-Victor: Von der zeitlos-ewigen Dreieinigkeit Gottes zu ihrer stufenweisen Enthüllung in der geschaffenen Zeit (um 1186 n. Chr.). In: Christoph Marksches, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning, Peter Deuffhard (Hg.), *Atlas der Weltbilder* (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011
- Sellin, Ernst: *Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1922
- Simmel, Georg: *Die Alpen*. In: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Gesamtausgabe, 14, Frankfurt 1996
- Sivan, Hagith: *On the Way to Bethlehem: Mary between Jerome and John of Jerusalem*. In: Andrew Cain/Noel Lenski (Hg.), *The power of Religion in Late Antiquity*, Farnham 2009
- Škodlar, Borut: *Empathie mit einem verzweiferten Schizophrenen: Mission possible*. In: Thiemo Breyer (Hg.), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven* (Übergänge 63), München 2013
- Slaby, Jan: *Empathy's blind spot*. In: *Medicine, Health Care and Philosophy* 17, H. 1, 2014
- Slaby, Jan: *Perspektiven einer kritischen Philosophie der Neurowissenschaften*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59, 2011
- Slezkine, Yuri: *Das jüdische Jahrhundert*. Aus dem Englischen von Michael Adrian, Bettina Engels u. Nikolaus Gramm, Göttingen 2006
- Sloterdijk, Peter: *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin 2014
- Sloterdijk, Peter: *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*, München 2009
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1983
- Smend, Rudolf: *Mose als geschichtliche Gestalt*. In: *Historische Zeitschrift* 260, 1995
- Smolak, Kurt: *Der Gipfelsieg. Geistiges Bergsteigen in lateinischen Texten der Spätantike und des Mittelalters*. In: Wolfgang Kofler, Martin Korenjak, Florian Schaffenrath (Hg.), *Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle zum 60. Geburtstag* (Reihe Paradeigmata 12), Freiburg/Br., Berlin, Wien 2010
- Smolinski, Reiner/Stievermann, Jan (Hg.): *Cotton Mather and Biblia Americana – America's first Bible commentary. Essays in Reappraisal*, Bd. 1, Tübingen 2010
- Snell, Bruno: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948

- Snow, Charles Percy: Die zwei Kulturen: literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Aus dem Englischen v. Grete und Karl-Eberhardt Felten, Stuttgart 1967
- Snow, Charles Percy: The Two Cultures and the Scientific Revolution. Rede Lecture, Cambridge 1965
- Snow, Charles Percy: The two cultures and a Second Look. Reprinted and expanded version, Cambridge 1959
- Snyders, Timothy: Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin, München 2011
- Snyders, Timothy: Schlachtfeld der Diktatoren. Osteuropa im Schatten von Hitler und Stalin, Göttingen 2000
- Söding, Thomas: Die Lebendigkeit des Wortes Gottes. Das Verständnis der Offenbarung bei Joseph Ratzinger. In: Frank Meier-Hamidi/Ferdinand Schumacher (Hg.), Der Theologe Joseph Ratzinger (Quaestiones Disputatae 222), Freiburg/Basel/Wien 2007.
- Söding, Thomas: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (Quaestiones Disputatae 211), Freiburg/Basel/Wien 2005
- Solte-Gresser, Christiane: Der Sturz aus dem Elfenbeinturm. Komparatistische Begegnungen mit Professorenfiguren der Gegenwart. In: Comparatio 4, 2012
- Sombroek, Andreas: Eine Poetik des Dazwischen. Zur Intermedialität und Inter textualität bei Alexander Kluge (Kultur- und Medientheorie), Bielefeld 2005
- Sommer, Andreas Urs: Neologische Geschichtsphilosophie. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalems Betrachtungen *Über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. In: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 9, 2002
- Sommer, Michael: Wirtschaftsgeschichte der Antike, München 2013
- Sommer, Volker: Lob der Lüge. Täuschung und Selbstbetrug bei Tier und Mensch, München 1994
- Spaemann, Robert: Einleitung in Thomas von Aquin. Über sittliches Handeln (Summa theologiae I-II, Stuttgart 2001
- Spaemann, Robert: Die Philosophenkönige (Buch V 473b–VI 504a). In: Platon, Politeia, hg. v. Otfried Höffe (Klassiker Auslegen 7), Berlin 1997
- Spaemann, Robert: La perle précieuse et le nihilisme banal. In: Catholica 1992 (Nr. 33)
- Spaemann, Robert: Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation. In: Abschied von Utopia? Anspruch und Auftrag der Intellektuellen, hg. v. Oskar Schatz, Graz u. a. 1977
- Spaemann, Robert: Weltethos als ›Projekt‹. In: Merkur 50, 1996
- Spindler, Wolfgang: Die Politische Theologie Carl Schmitts. Kontext – Interpretation – Kritik, Hamburg 2015



- Spitzer, Leo: Classical and christian ideas of world harmony. Prolegomena to an interpretation of the word »Stimmung“, Baltimore 1963
- Splett, Jörg: Endlichkeit – Ganzheit – Augen-Blick. Kleine philosophische Konturen-Lehre. Finiteness – Completeness – Moment. A Brief philosophical of Boundaries. In: Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 10, 1999
- Sprandel, Rolf: Der lange Weg zur richtigen Methode und Begrifflichkeit . Eine Selbstvergewisserung. In: Saeculum 65, 2015
- Spranger, Eduard: Goethes Weltanschauung, Inselverlag 1946
- Spranger, Eduard: Goethe über sich selbst. In: Deutsche Vierteljahresschrift 23, 1949
- Stackelberg, Jürgen von: Grenzüberschreitungen. Studien zu Literatur, Geschichte, Ethnologie und Ethologie, Göttingen 2007
- Stagl, Justin: Kultur, Kulturen, Kulturalismus. In: Gabriele Cappai/ Wolfgang Lipp/ Winfried Gebhardt (Hg.), Nach der kulturalistischen Wende. Fs f. Arnold Zingerle zum 65. Geburtstag (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 29), Berlin 2010
- Starck, Christian: Menschenwürde als Verfassungsgarantie. In: Luigi Lombardi Vallauri/Gerhard Dilcher (Hg.), Christentum, Säkularisation und modernes Recht, Baden-Baden 1981
- Staudacher, Peter: Art. Identität/Verschiedenheit (*tauton/heteron*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Staudacher, Peter: Art. Denken (*noësis, dianoia, doxa*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Stearns, Peter N. / Seixas, Peter / Sam Wineburg: Knowing, Teaching, and Learning History. National und International Perspectives, New York 2000
- Stauss, Konrad: Die heilende Kraft der Vergebung. Die sieben Phasen spirituell-therapeutischer Vergebens- und Versöhnungsarbeit, München 2010
- Stefan, Matthias: Die einfache Theorie personaler Identität und die Erste-Person-Perspektive. In: Philosophisches Jahrbuch 118, 2011
- Stegemann, Ekkehard u. Wolfgang: König Israels, nicht König der Juden? Jesus als König Israels im Johannesevangelium. In: Ekkehard Stegemann (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Stegemann, Ekkehard: Welchen Sinn hat es, von Jesus als Messias zu reden? In: ders. (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart/Berlin/Köln 1993
- Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008

- Steiger, Johann Anselm: Zu Gott gegen Gott. Oder: Die Kunst, gegen Gott zu glauben. Isaaks Opferung (Gen 22) bei Luther, im Luthertum der Barockzeit, in der Epoche der Aufklärung und im 19. Jahrhundert. In: ders./Ulrich Heinen: Isaaks Opferung (Gen 22) in den Konfessionen und Medien der Frühen Neuzeit (Arbeiten zur Kirchengeschichte 101), Berlin/New York 2006
- Steiger, Johann Anselm: «Alles vol Bibel». Die Predigt der Kreatur in der Theologie Martin Luthers. Oder: Die Sprachmacht des Gemachten. In: Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 38), Bd. 1, Wiesbaden 2004
- Steinbuch, Karl: Kollektive Dummheit. Streitschrift gegen den Zeitgeist, München 1992
- Steinbuch, Karl: Unsere manipulierte Demokratie. Müssen wir mit der linken Lüge leben, Stuttgart 1984
- Steinbuch, Karl: Automat und Mensch. Auf dem Weg zu einer kybernetischen Anthropologie, Berlin/Heidelberg/New York 1971
- Steinbuch, Karl: Falsch programmiert. Über das Versagen unserer Gesellschaft in der Gegenwart und vor der Zukunft und was eigentlich geschehen müsste, Stuttgart 1968
- Steinert, Ulrike: «Zwei Drittel Gott, ein drittel Mensch». Überlegungen zum altmesopotamischen Menschenbild. In: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Sprachphilosophie. Eine Einführung, München 2014
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: Evolution und Entwicklung. Zum Biologismus in den Humanwissenschaften. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, 2001
- Stemberger, Günter: Glaube im rabbinischen Judentum. ««glauben» (ein herrliches, aber theologiebeladenes Wort». In: *Theologische Literaturzeitung* 139, 2014
- Stern, Fritz/Osterhammel, Jürgen (Hg.): *Moderne Historiker. Klassische Texte von Voltaire bis zur Gegenwart*, München 2011
- Sternberg, Heike: Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit, *Göttinger Orientforschungen* IV, 14, 1985
- Sternberger, Dolf: *Panorama – Ansichten vom 19. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1974
- Sternke, René: Böttiger und der archäologische Diskurs. Mit einem Anhang der Schriften «Goethe's Tod» und «Nach Goethe's Tod» von Karl August Böttiger, Berlin 2008
- Stiegler, Bernard: Technik und Zeit. Der Fehler des Epimetheus. Aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Zürich/Berlin 2009

- Stier, Hans Erich: Welteroberung und Weltfriede im Wirken Alexanders d. Gr. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 187), Wiesbaden 2014
- Stillig, Jürgen: Kontinuität und gedämpfter Reformwille. Ein Rückblick auf das Sommersemester 1974. In: *Georgia Augusta* 22, Göttingen 1975
- Stillig, Jürgen: Keine Tendenzwende in der Hochschulpolitik. Eine Rückschau auf das Wintersemester 1974/75. In: *Georgia Augusta* 22, Göttingen 1975
- Stillig, Jürgen: Der Bildungsnotstand verschärft sich – Scheitert die Hochschulreform? In: *Georgia Augusta* 23, Göttingen 1975
- Stillig, Jürgen: Zur hochschulpolitischen Situation im Wintersemester 1975/76. Reform – mehr Last als Leistung? In: *Georgia Augusta* 24, Göttingen 1976
- Stillig, Jürgen: Die Georgia Augusta an den Grenzen des Wachstums? Eine Rückschau auf das Sommersemester 1976. In: *Georgia Augusta* 25, Göttingen 1976
- Stillig, Jürgen: Studienplatzprobleme weiterhin ungelöst – Hochschulgesetzgebung in einem neuen Entwicklungsstadium. Chronik des Wintersemesters 1976/77. In: *Georgia Augusta* 27, Göttingen 1977
- Stillig, Jürgen: Chronik des Sommersemesters 1977. In: *Georgia Augusta* 27, Göttingen 1977
- Stillig, Jürgen: Götter reden nur durch unser Herz zu uns. Aspekte der Metaphorik von der Einwohnung Gottes im Herzen. In: *Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim* 53, 1985
- Stillig, Jürgen: Fortschrittsglaube und Veränderungswille in «Lebendige Geschichte» heute. In: *Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart. Jahrbuch des Vereins für Geschichte und Kunst im Bistum Hildesheim* 57, 1989
- Stillig, Jürgen: Jesuiten, Ketzer und Konvertiten in Niedersachsen. Untersuchungen zum Religions- und Bildungswesen im Hochstift Hildesheim in der Frühen Neuzeit (Schriftenreihe des Stadtarchivs und der Stadtbibliothek Hildesheim 22), Hildesheim 1993
- Stillig, Jürgen: Das Hildesheimer Schultheater der Jesuiten. Prolegomena zur «Konstantinischen Schaubühne» mit einer annalistischen Übersicht im Anhang. In: *Hildesheimer Jahrbuch* 67, 1995
- Stillig, Jürgen: Konversion, Karriere und Elitenkultur. Profile kirchlicher Konvertitenfürsorge: Ludolf Klencke (1588–1663) und Barthold Nihus (1589–1657). In: *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*. Hgg. v. Friedrich Niewöhner und Fidel Rädle (*Hildesheimer Forschungen* 1), Hildesheim, Zürich, New York 1999

- Stillig, Jürgen: Rede aus dem Lehrerkollegium: «Die Geisteswissenschaften im Fadenkreuz von Emanzipation und Provokation». In: Bischöfliches Gymnasium Josephinum Hildesheim 2003/2004
- Stillig, Jürgen: Hildesheim – Jesuiten (1592–1773). In: Josef Dolle (Hg.), Niedersächsisches Klosterbuch. Verzeichnis der Klöster, Kommenden und Beginenhäuser in Niedersachsen und Bremen von den Anfängen bis 1810, T. 2 (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 56,2), Bielefeld 2012
- Stillig, Jürgen: Heiliger Berg «Montserrat». Memorialkultur und Literarizität – Strategien wissenschaftlichen Systemdenkens (in Vorbereitung)
- Stillig, Jürgen: Modernität, Rationalität und Identität – Wegweiser in eine «Kultur der Zukunft»? Bemerkungen zu «Memoria» und «Vergangenheitsbewältigung in Früher Neuzeit und Moderne (in Vorbereitung)
- Stillig, Jürgen: Heilige Berge. Exzellenz, Entzauberung und Absurdität (im Druck)
- Stockmeier, Peter: Christus als Gott-Mensch. In: Spätantike und frühes Christentum. Katalog zur Ausstellung im Liebighaus Museum alter Plastik, Frankfurt 1984
- Stoellger, Philipp: Über die Grenzen der Metaphorologie. Zur Kritik der Metaphorologie Hans Blumenbergs und den Perspektiven ihrer Fortschreibung. In: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.), Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie, Frankfurt/M. 2009
- Stoellger, Philipp: Bildtheorie. Ein Versuch zur Orientierung. In: Ulrich Ratsch/Ion-Olimpiu Stamatescu/Philipp Stoellger (Hg.), Kompetenzen der Bilder. Funktionen und Grenzen des Bildes in den Wissenschaften (Religion und Aufklärung 16), Tübingen 2009
- Stoessl, Franz: Die Vorgeschichte des griechischen Theaters, Darmstadt 1987
- Stollberg-Rilinger, Barbara: Einleitung: Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? In: Zeitschrift für Historische Forschung, Beiheft 35, Berlin 2005
- Stolleis, Michael: Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher, München 2004
- Stolleis, Michael: Das Zögern beim Blick in den Spiegel. Die deutsche Rechtswissenschaft nach 1933 und nach 1945. In: Hartmut Lehmann/Otto Gerhard Oexle (Hg.), Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, Bd. 1 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 200), Göttingen 2004
- Stolleis, Michael: Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit, Frankfurt/M. 1990
- Stolt, Birgit: Martin Luthers Rhetorik des Herzens, Tübingen 2000
- Stolt, Birgit: Kulturbarrrieren als Verständnisproblem. In: dies., Textgestaltung – Textverständnis (Stockholmer germanistische Forschungen 42), Stockholm 1990

- Stolt, Birgit: Wortkampf. Frühneuhochdeutsche Studien zur rhetorischen Praxis (Respublica literaria 8 und Stockholmer Germanistische Forschungen 13), Frankfurt/M. 1974
- Stolz, Fritz: Hierarchien der Darstellungsebenen religiöser Botschaft. In: Hartmut Zinser (Hg.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin 1992
- Stolze, Radegundis: Übersetzungstheorien. Eine Einführung, Tübingen 2001
- Straub, Johannes A.: Vom Herrscherideal in der Spätantike, Darmstadt 1964
- Strauss, Leo: Natural right and history (Charles Walgreen Foundation lectures), Chicago 2008
- Strosetzki, Christoph: Fortschritt und Erfindung im Spannungsfeld von «dignitas» und «miseria hominis». In: Germanisch-Romanische Monatsschrift 58, 2008
- Stückelberger, Alfred: Der gestirnte Himmel. Zum ptolemaischen Weltbild. 10. Jahrhundert n. Chr. In: Christoph Marksches, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning, Peter Deuffhard (Hg.), Atlas der Weltbilder (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011
- Sturma, Dieter: Selbstbewusste Endlichkeit im Raum der Gründe. In: Detlev Ganten, Volker Gerhardt, Jan-Christoph Heilinger, Julian Nida-Rümelin (Hg.), Was ist der Mensch? (Humanprojekt 3), Berlin/New York 2008
- Suchan, Monika: Der gute Hirte. Religion, Macht und Herrschaft in der Politik der Karolinger- und Ottonenzeit. In: Gerd Althoff, Hagen Keller u. Christel Meier (Hg.), Frühmittelalterliche Studien 43, 2009
- Suhr, Dieter: Bewußtseinsverfassung und Gesellschaftsverfassung. Über Hegel und Marx zu einer dialektischen Verfassungstheorie (Schriften zur Rechtstheorie 41), Berlin 1975
- Szlezák, Thomas Alexander: Freundschaft zwischen Gott und Mensch. Zur Bedeutung von *theophilés* bei Platon. In: Dietmar Koch/Irmgard Männlein-Robert/Niels Weidtmann (Hg.), Platon und das Göttliche (Antike-Studien 1), Tübingen 2010
- Szondi, Peter: Einführung in die literarische Hermeneutik, Frankfurt 1988
- Szondi, Peter: Poetik und Geschichtsphilosophie II, hg. v. Wolfgang Fietkau, Frankfurt/M. 1974
- Szondi, Peter: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, Frankfurt/M. 1967
- Szondi, Peter: Versuch über das Tragische, Frankfurt/M. 1964
- Taft, Robert Francis: Über die Liturgiewissenschaft heute. In: Theologische Quartalschrift 177, 1997
- Tanner, Daniel: Crusade für democracy. Progressive education at the crossroads, New York 2015

- Tarot, Rolf: Buchbesprechung – Albrecht Schöne, Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, München 1964. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 94, 1965
- Taubes, Jacob (Hg.): Religionstheorie und Politische Ideologie, Bd. 2, München/Paderborn/Wien/Zürich 1984
- Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt/M. 2002
- Teifke, Nils: Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwärgungsfähigkeit des Höchstangigen (Studien und Beiträge zum öffentlichen Recht 8), Tübingen 2011
- Teilhard de Chardin, Pierre: Transformation und Weiterführungen des Mechanismus der Evolution im Menschen, 19. November 1951. In: ders., Werke, Bd. 7, Olten 1967
- Tenbruck, Friedrich H.: Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz/Freiburg 1984
- Tetens, Holm: Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 57, 2015
- Tetens, Holm: Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015
- Tetens, Holm: Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus – Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 55, 2013
- Thadden, Rudolf von: Weltliche Kirchengeschichte. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1989
- Thaliath, Babu: Perspektivierung als Modalität der Symbolisierung. Erwin Panofskys Unternehmung zur Ausweitung und Präzisierung des Symbolisierungsprozesses in der «Philosophie der symbolischen Formen» von Ernst Cassirer, Würzburg 2005
- Theissen, Gerd: Das transformative Menschenbild der Bibel. Die Erfindung des «inneren Menschen» und seine Erneuerung im Urchristentum. In: Berd Janowski (Hg.), Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte, Berlin 2012
- Theissen, Gerd: Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007
- Theissen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2001
- Theissen, Gerd/Winter, Dagmar: Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1997

- Theobald, Michael: Haben die Christen Jesus nach Ostern «vergöttlicht»? In: Theologische Quartalschrift 193, 2013
- Theunissen, Michael: Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit, München 2000
- Thiele-Dohrmann, Klaus: Ruhm und Unsterblichkeit. Ein Menschheitstraum von der Antike bis heute, Weimar 2000
- Thielemann, Ulrich: System Error. Warum der freie Markt zur Unfreiheit führt, Frankfurt/M. 2009
- Thies, Christian (Hg.): Der Wert der Menschenwürde, Paderborn 2009
- Thiessen, Hillard von: Die Kapuziner zwischen Konfessionalisierung und Alltagskultur. Vergleichende Fallstudie am Beispiel Freiburgs und Hildesheim 1599–1750, Freiburg/Br. 2002
- Titzmann, Michael: Religiöse Abweichung in der Frühen Neuzeit. Relevanz – Formen – Kontexte. In: Hartmut Laufhütte/Michael Titzmann (Hg.), Heterodoxie in der Frühen Neuzeit, Tübingen 2006
- Tholen, Georg Christoph: Vom Gesetz des Symbolischen. In: Übertragung und Gesetz. Gründungsmythen, Kriegstheater und Unterwerfungstechniken von Institutionen, hg. v. Armin Adam u. Martin Stingelin, Berlin 1995
- Thomsen, Marcus: «Ein feuriger Herr des Anfangs. Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt (Kieler Historische Studien 42), Ostfildern 2005
- Todorov, Tzvetan: Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985
- Todd, Jeffrey D.: Die Stimme, die nie verklingt. Ernst Robert Curtius' abgebrochenes und fortwährendes Verhältnis zum George-Kreis. In: Bernhard Böschenstein, Jürgen Egyptien, Bertram Schefold, Wolfgang Graf Vitzthum (Hg.), Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft, Berlin, New York 2005
- Tomarello, Michael: Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens, Frankfurt/M. 2006
- Trabant, Jürgen: Weltansichten. Wilhelm von Humboldts Sprachprojekt, München 2012
- Traeger, Jörg: Renaissance und Religion. Die Kunst des Glaubens im Zeitalter Raphaels, München 2000
- Trevor-Roper, Hugh Redwald: Professional and Lay. An inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 12 November 1957, Oxford 1957
- Trimborn, Jürgen: Riefenstahl. Eine deutsche Karriere, Berlin 2002
- Tschopp, Silvia Serena: Das Unsichtbare begreifen. Die Rekonstruktion historischer Wahrnehmungsmodi als methodische Herausforderung der Kulturgeschichte. In: Historische Zeitschrift 280, 2005

- Türcke, Christoph: Die neue Geschäftigkeit. Zum Ethik- und Geistesbetrieb, Lüneburg 1989
- Türcke, Christoph: Vermittlung als Gott. Metaphysische Grillen und theologische Mucken didaktisierter Wissenschaft, Lüneburg 1986
- Tylor, Edward B.: Primitive Culture. Die Anfänge der Culture. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte, London 1871 (Reprint Hildesheim 2005)
- Ueding, Gert (Hg.): Karl-May-Handbuch, Stuttgart 1987
- Uehlinger, Christoph: Qohelet im Horizont mesopotamischer, levantinischer und ägyptischer Weisheitsliteratur der persischen und hellenistischen Zeit. In: Ludger Schwienhorst-Schönberger (Hg.), Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 254), Berlin/New York 1997
- Uffenheimer, Benjamin: Mythos und Realität im alten Israel. In: Kulturen der Achsenzeit: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, T. 1, hg. v. Shmuel N. Eisenstadt, übers. v. Ruth Achlama/Gavriella Schalit, Frankfurt/M. 1987
- Ullrich, Jessica/Weltzien, Friedrich/Fuhlbrügge, Heike (Hg.): Ich, das Tier. Tiere als Persönlichkeiten in der Kulturgeschichte, Berlin 2008
- Vaas, Rüdiger/Blume, Michael (Hg.): Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2008
- Valéry, Paul: Die Krise des Geistes. Mit einem Nachwort des Herausgebers Herbert Steiner, Wiesbaden 1956
- Valvo, Paolo: Pius XI., die Römische Kurie und die Juden in den letzten Jahren des Pontifikats. Eine Überlegung zur «Einsamkeit des Papstes» und zur «Einsamkeit der Historiker». In: Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 110, 2015
- Varela, Consuelo: La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla. Edición y transcripción de Isabel Aguirre, Madrid 2006
- Varela, Consuelo: Brevisima relación de la Destrucción de las Indias, Madrid 2000
- Vattimo, Gianni: Die transparente Gesellschaft. Aus dem Ital. von Carolin Klein und Alma Valazza (Edition-Passagen 35), Wien 1992
- Veit-Brause, Irmline: Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte als Brücke zwischen den Disziplinen. In: Archiv für Begriffsgeschichte (Sonderheft), 2000
- Verilio, Paul: Rasender Stillstand, München/Wien 1992
- Verilio, Paul: Die Sehmaschine. Aus dem Franz. übersetzt v. Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Berlin 1989



- Vernant, Jean-Pierre: Mythos und Denken bei den Griechen. Historisch-psychologische Studien. Aus dem Franz. v. Horst Brühmann, Konstanz 2016
- Verweyen, Hansjürgen: Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000
- Vierhaus, Rudolf: Vergangenheit als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2003
- Vierhaus, Rudolf: Zum Problem historischer Krisen. In: Karl-Georg Faber/Christian Meier (Hg.): Historische Prozesse (Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik 2), München 1978
- Vietta, Silvio: Rationalität – Eine Weltgeschichte. Europäische Kulturgeschichte und Globalisierung, München 2012
- Virt, Günter: Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez (Tübinger theologische Studien 21), Mainz 1983
- Vitale, Marco: Magnus – Maximus. Alexander-imitatio oder inflationäre Vergrößerung kaiserlicher Titulaturen. In: Hermes 144, 2016
- Vlatsis, Athanasios: Apokatastasis als Allversöhnung? Eine (orthodoxe) Orientierung auf dem Weg zur neuen Welt Gottes. In: Uwe Swarat/Thomas Söding, Gemeinsame Hoffnung – Über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch (Questiones Disputatae 257), Freiburg/Basel/Wien 2013
- Vlatsis, Athanasios: Vergöttlichung oder Vermenschlichung? Skizze einer christlichen Anthropologie der Vervollkommenung als Teilhabe am Leben Gottes aus der Perspektive orthodox-patristischer Theologie. In: Ökumenische Rundschau 57, 2008
- Völkel, Markus: Wohin führt der «neuronal turn» die Geschichtswissenschaft? In: Christian Geyer (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt/M. 2004
- Völker, Klaus: Faust. Ein deutscher Mann. Die Geburt einer Legende und ihr Fortleben in den Köpfen, Berlin 1975
- Vogel, Christian: Vom Töten zum Mord. Das wirklich Böse in der Evolutiongeschichte, München 1989
- Vogelsang, Klaus: Allegorie – Allegorese – Vierfacher Schriftsinn. In: Hans Vilmar Geppert/Hubert Zapf (Hg.), Theorien der Literatur. Grundlagen und Perspektiven, Bd. III, Tübingen/Basel 2007
- Voigt, Christopher: Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts (Beiträge zur historischen Theologie 121), Tübingen 2003

- Voigt, Friedemann: Das protestantische Erbe in Max Webers Vorträgen über «Wissenschaft als Beruf» und «Politik als Beruf». In: Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte 9, 2003
- Voland, Eckart/Söling, Caspar: Die biologische Basis der Religiosität in Instinkten – Beiträge zu einer evolutionären Religionstheorie. In: Ulrich Lüke/Jürgen Schnakenberg/Georg Souvignier (Hg.), Darwin und Gott. Das Verhältnis von Evolution und Religion, Darmstadt 2004
- Volkman, Hans-Erich: Von Johannes Haller zu Reinhard Wittram. Deutschbaltische Historiker und der Nationalsozialismus. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 45, 1997
- Volkov, Shulamit: «Merkurianer» im Land der «Apollonier» oder die Rolle der Juden in der Moderne. In: Historische Zeitschrift 286, 2008
- Vollmer, Gerhard: Interdisziplinarität – unerlässlich, aber leider unmöglich? In: Michael Jungert/Elsa Romfeld/Thomas Sukopp/Uwe Voigt (Hg.), Interdisziplinarität. Theorie, Praxis, Probleme, Darmstadt 2010
- Vondung, Klaus: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: ders. (Hg.), Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976
- Voßkamp, Wilhelm: Entzeitlichung. Utopien und Institutionen. In: Wolfgang Lange, Jürgen Paul Schwindt/Karin Westerwelle (Hg.), Temporalität und Form. Konfigurationen ästhetischen und historischen Bewußtseins, Heidelberg 2004
- Votruba, Georg: Gemeinschaftsbewusstsein in der Gesellschaftskrise. In: ders. (Hg.), «Wir sitzen alle in einem Boot». Gemeinschaftsrhetorik in der Krise, Frankfurt/New York 1983
- Vovelle, Michel: Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten. Mit einem Nachwort des Autors und einer Einführung von Rolf Reichardt. Aus d. Franz. v. Peter Schöttler, Frankfurt/M. 1985
- Vowinkel, Gerhard: Von politischen Köpfen und schönen Seelen. Ein soziologischer Versuch über die Zivilisation der Affekte und ihres Ausdrucks, München 1983
- Waal, Frans B. M. de: Das Prinzip Empathie. Was wir von der Natur für eine bessere Gesellschaft lernen können. Aus dem Amerikanischen v. Hainer Kober, München 2009
- Wagener-Esser, Maik: Die Reform von Cluny im gesellschaftlichen Zusammenhang des 10. Jahrhunderts. In: Dirk Ansorge, Dieter Geuenich, Wilfried Loth (Hg.), Wegmarken europäischer Zivilisation, Göttingen 2001

- Wagenknecht, Christian: Marxistische Epigrammatik. Zu Bertolt Brechts ›Kriegsfi-  
bel‹. In: Sybille Penkert (Hg.), Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende  
Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Darmstadt  
1978
- Wagner, Andreas: Die Gestalt Gottes und der Mensch im Alten Testament. In:  
Bernd Janowski/Christoph Schwöbel (Hg.), Dimensionen der Leiblichkeit.  
Theologische Zugänge (Theologische Interdisziplinär 16), Neukirchen-Vluyn  
2015
- Wagner, Andreas: Emotionen, Gefühle und Sprache im Alten Testament. Vier  
Studien (KUSATU 7), Kamen 2011
- Wagner, Monika: Die Alpen: Faszination unwirtlicher Gegenden. In: Mit dem  
Auge des Touristen. Zur Geschichte des Reisebildes. Eine Ausstellung des  
Kunsthistorischen Instituts der Universität Tübingen in der Kunsthalle Tübin-  
gen vom 22. August bis 20. September 1981, Tübingen 1981
- Wallraff, Martin: Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der  
Spätantike. In: Jahrbuch für Antike und Christentum Erg.-Bd. 32, 2001
- Wallraff, Martin: Viele Metaphern – viele Götter? Beobachtungen zum  
Monotheismus in der Spätantike. In: Jörg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmermann  
(Hg.), Metaphorik und Christologie (Theologische Bibliothek Töpelmann 120),  
Berlin/ New York 2003
- Wallraff, Martin: Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins  
des Großen, Freiburg/Basel/Wien 2013
- Walser, Martin: Erfahrungen beim Verfassen einer Sonntagsrede. Friedenspreis  
des Deutschen Buchhandels 1998. Laudatio: Frank Schirrmacher, Sein Anteil,  
Frankfurt/M. 1998
- Walther, Gerrit: Adel und Antike. Zur politischen Bedeutung gelehrter Kultur für  
die Führungselite der Frühen Neuzeit. In: Historische Zeitschrift 266, 1998
- Walther, Manfred/Brieskorn, Norbert/Waechter, Kay (Hg.): Transformation des  
Gesetzesbegriffs im Übergang zur Moderne? Von Thomas von Aquin zu  
Francisco Suárez, Stuttgart 2008
- Wapnewski, Peter: Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden, München  
1978
- Wapnewski, Peter: Ein neues Mittelalter? Über: Dieter Kühn: «Ich Wolkenstein».  
In: Der Spiegel Nr. 31/1977

- Warburg, Aby: Luftschiff und Tauchboot in der mittelalterlichen Vorstellungswelt (1913); Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara (1912); Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten (1920); Orientalisierende Astrologie (1926). In: ders., Gesammelte Schriften, hg. v. Horst Bredekamp, Michael Diers, Kurt W. Forster, Nicolas Mann, Salvatore Settis u. Martin Warnke, Bd. I,1u. I,2, Berlin 1998
- Ward-Perkins, Bryan: Der Untergang des Römischen Reiches und das Ende der Zivilisation. Aus dem Englischen von Nina Valenzuela Montenegro, Stuttgart 2007
- Waschik, Klaus: Virtual Reality – Sowjetische Bild- und Zensurpolitik als Erinnerungskontrolle in den 1930er Jahren. In: Zeithistorische Forschungen, Online-Ausgabe 7, 2010
- Weber, Heinz-Dieter: Goethe und Historismus. In: Saeculum 48, 1997
- Weber, Max: Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten. Herausgegeben und erläutert von Johannes Winkelmann, Stuttgart 1992
- Weber, Max: Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1973
- Weber, Thomas: Hitlers erster Krieg. Der Gefreite Hitler im Weltkrieg – Mythos und Wahrheit. Aus dem Engl. v. Stephan Gebauer, Berlin 2011
- Weber, Thomas: Wie Adolf Hitler zum Nazi wurde. Vom unpolitischen Soldaten zum Autor von «Mein Kampf». Aus dem Engl. v. Heike Schlatterer und Karl Heinz Siber, Berlin 2016
- Weber, Wolfgang: Im Kampf mit Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozess des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Historische Forschung 2, 1990
- Weder, Hans: Theologie als Wissenschaft. In: Theologische Literaturzeitung 137, 2012
- Wege, Carl: Buchstabe und Allianz. Beschreibung einer Allianz, Frankfurt/M. 2000
- Weggelt, Oskar: Chinesische Rechtsgeschichte (Handbuch der Orientalistik IV, 6), Leiden/Köln 1980
- Wehler, Hans-Ulrich: Das Deutsche Kaiserreich 1871 bis 1918 (Deutsche Geschichte 9), Göttingen 1973
- Wehler, Hans-Ulrich: Die Herausforderung der Kulturgeschichte, München 1998
- Wehler, Hans-Ulrich: Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975
- Wehling, Peter: Nichtwissen – Bestimmungen, Abgrenzungen, Bewertungen. In: Erwägen Wissen Ethik 20, 2009 (dazu dessen Replik in dem gleichen Heft)
- Wehrberger, Kurt (Hg.): Die Rückkehr des Löwenmenschen. Geschichte – Mythos – Magie, Ostfildern 2013

- Wehrle, Josef: Moses – historische Person oder fiktive Gestalt? In: Wege zum Menschen, 51, No. 4, 1999
- Weidner, Daniel: Noch einmal: Hermeneutik und Kritik. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 81, 2007
- Weigel, Petra: Die *Rota Fortunae*. Von der Unbeständigkeit des Wandels und die Unsicherheit des Glücks. In: Christoph Markschies, Ingeborg Reichle, Jochen Brüning, Peter Deuffhard (Hg.), Atlas der Weltbilder (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften 25), Berlin 2011.
- Weigel, Sigrid: Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin, München 2004
- Weiler, Ingomar: Moderner Menschenhandel und antiker Sklavenhandel. Eine vergleichende Betrachtung. In: Volker Losemann (Hg.), Alte Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik. Gedenkschrift Karl Christ (Philippika 29), Wiesbaden 2009
- Weinfurter, Stefan: Canossa. Die Entzauberung der Welt, München 2006
- Weingart, Peter/Kroll, Jürgen/Bayertz, Kurt: Rasse, Blut und Gene, Frankfurt/M. 1988
- Weinrich, Harald: Die Metapher. Bochumer Diskussion. In: Poetica 2, 1968
- Weinrich, Harald: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 1997
- Weinrich, Harald: Europäische Palimpseste. In: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 30, 2006
- Weippert, Manfred: Jahwe und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinensischen Kontext, Tübingen 1997
- Weitz, Michael: Allegorien des Lebens. Literarisierte Anthropologie bei F. Schlegel, Novalis, Tieck und E.T.A. Hoffmann, Paderborn/München/Wien/Zürich 2008
- Welcker, Johanna M.: Zwischen Wirklichkeit und Traum. Die Stockholmer Friedenskonferenz von 1917. In: Evelin Gröbl (Hg.), Arbeiterbewegung und Friedensfrage 1917–1939, Wien 1985
- Welsch, Wolfgang: Homo mundanus. Jenseits der anthropischen Denkform der Moderne, Weilerswist 2012
- Welz, Claudia: Imago Die. Bild des Unsichtbaren. In: Theologische Literaturzeitung 136 (2011)
- Wendt, Berndt Jürgen: Großdeutschland. Außenpolitik und Kriegsvorbereitung des Hitler-Regimes, München 1987
- Wendt, Bernd-Jürgen: Deutschland 1933–1945. Das «Dritte Reich». Handbuch zur Geschichte, Hannover 1995
- Wenzel, Knut: Die Identität der Glaubenswahrheit und die Transformationsprozesse der Moderne: Dogmenhermeneutische Sondierungen. In: Georg Essen/Nils Jansen (Hg.), Dogmatisierungsprozesse in Recht und Religion, Tübingen 2011

- Werner, Eberhard: Kontextualisierung und Bibelübersetzung. In: ders. (Hg.), *Bibelübersetzung als Wissenschaft. Aktuelle Fragestellungen und Perspektiven*, Stuttgart 2012
- White, Hayden: *Metahistory. Die historische Einbildung im 19. Jahrhundert in Europa*, übers. aus dem Amerikan. v. Peter Kohlhaas, Frankfurt/M. 1991
- White, Hayden: *Die Bedeutung der Form. Erzählstrukturen in der Geschichtsschreibung*, Frankfurt 1989
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses. Einführung von Reinhart Koselleck, aus dem Amerik. v. Brigitte Brinkmann-Siepmann und Thomas Siepmann*, Stuttgart 1986
- Whitehead, Alfred North: *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Übers. und mit einem Nachwort versehen von Hans Günter Holl, Frankfurt/M. 1984
- Wiedenhofer, Siegfried: *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie. Unterscheidung und Schnittpunkt*. In: Stephan O. Horn/Siegfried Wiedenhofer (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. In Castel Gandolfo*, Augsburg 2007
- Wiegand, Hermann: *Die Alpen in der lateinischen Dichtung des 16. Jahrhunderts. Mit einem Ausblick*. In: Wolfgang Kofler, Martin Korenjak, Florian Schaffner (Hg.), *Gipfel der Zeit. Berge in Texten aus fünf Jahrtausenden. Karlheinz Töchterle zum 60. Geburtstag (Reihe Paradeigmata 12)*, Freiburg/Br., Berlin, Wien 2010
- Wild, Markus: *Michel de Montaigne und die anthropologische Differenz*. In: Annetta Alexandridis/Markus Wild/Lorenz Winkler-Horacek (Hg.), *Mensch und Tiere in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, Wiesbaden 2008
- Wild, Markus: *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume (Quellen und Studien zur Philosophie 74)*, Berlin/New York 2006
- Wildung, Dietrich: *Ägypten 2000 v. Chr.. Die Geburt des Individuums*. In: *Museums Journal* 14, H. 2, 2000
- Wilfred, Felix: *Religion und konkurrierende Identitäten*. In: *Concilium* 51, 2015
- Wilk, Florian: *Rezension zu Gerd Theissens Buch «Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem»*. In: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 261, 2009
- Wilkens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments, Bd. 1: Geschichte der urchristlichen Theologie u. Bd. 2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden, Neukirchen-Vluyn 2002/2003*

- Wilkinson, Toby: Aufstieg und Fall des Alten Ägypten. Die Geschichte einer geheimnisvollen Zivilisation vom 5. Jahrtausend v. Chr. bis Kleopatra. Aus dem Engl. Von Enrico Heinemann u. Karin Schuler, München 2012
- Wimmer, Michael: Die Gabe der Bildung. Überlegungen zum Verhältnis von Singularität und Gerechtigkeit zum Bildungsgedanken. In: Jan Masschelein, Alterität, Pluralität, Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik, Sankt Augustin 1996
- Wippermann, Wolfgang: Fundamentalismus. Radikale Strömungen in den Weltreligionen, Freiburg 2013
- Wippermann, Wolfgang: Biche und Blondi, Tyras und Timmy. Repräsentation durch Hunde. In: Lutz Huth/Michael Krzeminski (Hg.), Repräsentation in Politik, Medien und Gesellschaft, Würzburg 2007
- Wippermann, Wolfgang: Rassenwahn und Teufelsglaube, Berlin 2005
- Wippermann, Wolfgang/Berentzen, Detlef: Die Deutschen und ihre Hunde. Ein Sonderweg der Mentalitätsgeschichte?, München 1999
- Wippermann, Wolfgang: Der «Deutsche Drang nach Osten.» Ideologie und Wirklichkeit eines politischen Schlagwortes (Impulse der Forschung 35), Darmstadt 1981
- Wirsching, Andreas: Konsum statt Arbeit? Zum Wandel von Individualität in der modernen Massengesellschaft. In: Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 57, 2009
- Wischnowsky, Marc: Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 89), Neukirchen-Vluyn 2001
- Wisskirchen, Rotraut: Der Adler auf dem Paradiesesberg. Zum Bodenmosaik im Ortsteil der Kirche der «Heiligen Märtyrer» in Tayibar Al-Imam/Hama (Syrien). In: Jahrbuch für Antike und Christentum 48/49, 2005/2006
- Wittkower, Rudolf: Allegorie und der Wandel der Symbole in Antike und Renaissance, Köln 2002
- Wittram, Reinhard: Vom Wesen des russischen Imperialismus. In: Volk und Reich 19, 1943
- Wittram, Reinhard: Der Deutsche als Soldat Europas (Reichsuniversität Posen, Vorträge und Aufsätze 2), Posen 1943
- Wittram, Reinhard: Über Maßstäbe und Urteile in der Geschichtsschreibung Ostmitteleuropas. In: ders., Das Nationale als europäisches Problem, Göttingen 1954
- Wittram, Reinhard: Das Interesse an der Geschichte. Zwölf Vorlesungen über Fragen des zeitgenössischen Geschichtsverständnisses, Göttingen 1963
- Wittram, Reinhard: Rückblick auf den Strukturwandel der deutsch-baltischen Volksgruppen im letzten Jahrzehnt vor der Umsiedlung. In: Peter Classen/Peter Scheibert (Hg.), Festschrift Percy Ernst Schramm. Zu seinem siebzigsten Geburtstag von Schülern und Freunden zugeeignet, Bd. II, Wiesbaden 1964

- Wittram, Reinhard: Zukunft in der Geschichte. Zu Grenzfragen der Geschichtswissenschaft und Theologie, Göttingen 1966
- Wittram, Reinhard: Methodologische und geschichtstheoretische Überlegungen zu Problemen der baltischen Geschichtsschreibung. In: Zeitschrift für Ostforschung 20, 1971
- Wittram, Reinhard: Die Erheblichkeit der Forschung. In: Saeculum 23, 1972
- Wittram, Reinhard: Russia and Europe, London 1973
- Wolf, Gerald: Der HirnGott, Oschersleben 2005
- Wolff, Hans Walter/Bornkamm, Günther: Zugang zur Bibel. Eine Einführung in die Schriften des Alten und Neuen Testaments (Themen der Theologie 7 u. 9), Stuttgart 1971
- Wollschläger, Hans: Die bewaffneten Wallfahrten gen Jerusalem. Geschichte der Kreuzzüge, Zürich 1973
- Wolter-von dem Knesebeck, Harald: Zur Inszenierung und Bedeutung von Aquamanilien. In: Bild und Bestie. Hildesheimer Bronzen der Stauferzeit, hg. v. Michael Brandt (Katalog im Dom-Museum), Hildesheim 2008
- Wolter-von dem Knesebeck, Harald: Meaning in the «Inhabited» Scrolls of some Beatus Pages. A Case Study. In: The Metamorphosis of Marginal Images. From Antiquity to Present Time, hg. v. Nurith Kennan-Kedar und Asher Ovadia, Tel Aviv 2001
- Wolter, Michael: «Gericht» und «Heil» bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen. In: Jens Schröter/Ralph Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 114), Berlin/New York 2007
- Woodhead, Linda: Religions in the Modern World: Traditions and Transformations, London 2002
- Woronoff, Denis: La République bourgeoise de Thermidor à Brumaire (1794–1799), Paris 1972
- Woschitz, Karl Matthäus: Verborgeneheit in der Erscheinung. Mystagogie und Spiritualität des Johannesevangeliums (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 13), Freiburg 2012
- Wuchterl, Kurt: Zur Aktualität des Kontingenzbegriffs. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 58, 2016
- Wurmser, Léon: Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten. Übers. aus dem Engl. v. Ursula Dallmeyer, Magdeburg u.a. 2010
- Wurz, Achim: Locus non locus. Der Stil der Innerlichkeit in Augustins Confessiones. In: Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter, hg. v. Jan A. Aertsen u. Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin/New York 1998



- Wuthenow, Ralph-Rainer: Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im  
Teitalter der Aufklärung. Mit zeitgenössischen Illustrationen, Frankfurt/M. 1980
- Wuttke, Dieter: Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft. In: Historische Zeitschrift  
256, 1993
- Yamanouchi, Akito: The Stockholm Conference of 1917 – The Cause of its  
Failure. In: Japanese Slavic and East European Studies 1, 1980
- Zabel, Benno: Hegels Theorie der Institutionen und das Gesellschaftsprojekt der  
Moderne. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38, 2013
- Zachhuber, Johannes: Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21.  
Jahrhunderts. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb, Johannes Zachhuber  
(Hg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These  
(Religion-Staat-Kultur 5), Berlin 2007
- Zakovitch, Yair: Das Hohelied. Aus dem Hebr. übers. v. Dafna Mach (Herders  
Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg/Basel/Wien 2004
- Zanzi, Luigi: Sacri monti e dintorni, Milano 1990
- Zapperi, Roberto: Grausamkeit, Geldgier und Verlogenheit des Eroberers. Ein  
verloren geglaubtes Dokument ist wiederaufgetaucht: Die Ergebnisse der  
historischen Untersuchung der Taten von Kolumbus auf Santo Domingo. In:  
Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 284 vom 6. Dezember 2006
- Zarusky, Jürgen: Die deutschen Sozialdemokraten und das sowjetische Mo-  
dell. Ideologische Auseinandersetzung und außenpolitische Konzeptionen  
1917–1933 (Studien zur Zeitgeschichte 39), München 1992
- Zedelmaier, Helmut: *Cogitationes de studio litterario*: Johann Lorenz Mosheims  
Kritik der *Historia litteraria*. In: Martin Mulsow, Ralph Häfner, Florian Neu-  
mann u. Helmut Zedelmaier (Hg.), Johann Lorenz Mosheim (1693–1755).  
Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte  
(Wolfenbütteler Forschungen 77), Wiesbaden 1997
- Zeilinger, Thomas: Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten  
(Forum Systematik 2), Stuttgart/Berlin/Köln 1999
- Zeki, Semir: Glanz und Elend des Gehirns: Neurobiologie im Spiegel von Kunst,  
Musik und Literatur. Aus dem Englischen v. Ulrike Bischoff, München 2010
- Zeller, Eduard: Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie, Stuttgart  
1984

- Zeller, Rosmarie: Die Wunderwelt der Berge. Literarische Form und Wissensvermittlung in Hans Rudolf Rebmanns «Gespräch zweier Berge». In: Barbara Mahlmann-Bauer (Hg.), *Scientiae et artes. Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik* (Wolfenbüttler Arbeiten zur Barockforschung 38), Bd. 2, Wiesbaden 2004
- Zenger, Erich: Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von Jan Assmann. In: *Herder Korrespondenz* 55, 2001
- Zenger, Erich: «Als Gott anfang zu schaffen ...» (Gen 1,1). Zur Relevanz biblischer Schöpfungstheologien. In: Rudolf Langthaler (Hg.), *Evolutionstheologie – Schöpfungsglaube*, Würzburg 2008
- Zgoll, Annette: Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive. In: Bernd Janowski (Hg.), *Der ganze Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*, Berlin 2012
- Zichy, Michael: Menschenbild. Begriffsgeschichtliche Anmerkungen. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 56, 2014
- Ziegler, Walter: Die deutschen katholischen Bischöfe unter der NS-Herrschaft. Religiöses Amt und politische Herausforderung. In: *Historisches Jahrbuch* 126, 2006
- Ziermann, Christoph: Mythos und Metaphysik bei Platon. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33, 2008
- Zill, Rüdiger: Meßkünstler und Rossebändiger. Zur Funktion von Modellen und Metaphern in philosophischen Affekttheorien, Diss. Phil FU Berlin 1994
- Zill, Rüdiger: «Substrukturen des Denkens». Grenzen und Perspektiven einer Metapherngeschichte nach Hans Blumenberg. In: Hans Erich Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte* (Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft 14), Göttingen 2002
- Zill, Rüdiger: Kreative Migranten oder: Warum die Wissenschaft keine Angst vor der Analogie haben muss. In: *Gegenworte*, 9. Heft, 2002
- Zill, Rüdiger: Weltenbummler, Importeure, Migranten. Drei Formen der Interdisziplinarität. In: *Gegenworte* 28, 2012
- Zimmermann, Hans Joachim (Hg.): Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft. Ein Symposium (Supplemente zu den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 4, 1984), Heidelberg 1985
- Zimmermann, Ruben: Paradigmen einer metaphorischen Christologie. Eine Leseanleitung. In: Jörg Frey, Jan Rohls, Ruben Zimmermann (Hg.), *Metaphorik und Christologie* (Theologische Bibliothek Töpelmann 120), Berlin/New York 2003

Zittel, Bernhard: Der Typus in der Geschichtswissenschaft. In: Studium Generale 5, 1952

Zöllner, Frank: Aby Warburg erkennt den lieben Gott im Detail. Die Schriften des berühmten Kunsthistorikers sind eine Fundgrube für Sprüche und Wortschöpfungen. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 11. Mai 2016 (Nr. 109)

## Nachschlagewerke und Kataloge

- Assmann, Aleida u. Jan: Art. Mythos. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, Stuttgart/Berlin/Köln 1998
- Brinker, Wolfram: Art. Seele (*psychè*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Buddensiek, Friedemann: Art. Wille/Wollen (*boulêsis, thelêma, hormê*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 11, Stuttgart/Weimar 2001 (Stichwort: Synkretismus)
- Colpe, Carsten: Art. Religionstypen. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, Stuttgart/Berlin/Köln 1998
- DiskursNetz. Wörterbuch der interdisziplinären Diskursforschung, hg. v. Daniel Wrana, Alexander Ziem, Martin Reisigl, Martin Nonhoff, Johannes Angermüller, Berlin 2014 (Stichwort: Äquivalenz, Binarität, Code-Switching, Diachronie, Diskursanalyse, Diskursbanane, Identität, Kompetenz, Netzwerk, Projektion, Relevanz, Ressource, Synchronie, Sequenzialität, Tropus)
- Friedrich, Gerhard (Hg.): Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. V, Stuttgart 1954 (Stichwort: Berg)
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hg. v. Otto Brunner/ Werner Conze/Reinhart Kosellek, Bd. 5, Stuttgart 1984 (Stichwort: Rasse)
- Haag, Herbert (Hg.): Bibel-Lexikon, Tübingen 1968 (Stichwort: Berg)
- Henkel, Arthur/Schöne, Albrecht: Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts, Stuttgart 1978
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer, Bd. IV4, Basel/Stuttgart 1976 (Stichwort: Kompensation, Kompetenz)
- Hoheisel, Karl: Art. Religionsgeographie. In: Hubert Cancik, Burkhard Gladigow, Matthias Laubscher (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1, Berlin/Köln/Mainz 1988
- Katalog 1: Europa 1789, hg. v. Werner Hofmann. Aufklärung, Verklärung, Verfall, Köln 1989 (Hamburger Kunsthalle)
- Katalog 2: Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, hg. v. Gerhard Bott: 200 Jahre Französische Revolution (Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum Nürnberg), Nürnberg 1989
- Katalog 3: Bild und Bestie. Hildesheimer Bronzen der Stauferzeit, Hildesheim 2008

- Katalog 4: Luther und die Folgen für die Kunst, hg. v. Werner Hofmann (Katalog d. Ausstellung in d. Hamburger Kunsthalle, November 1983–Januar 1984), München 1983
- Katalog 5: Mittel und Motive der Karikatur in fünf Jahrhunderten. Bild als Waffe, hg. v. Gerhard Langemeyer u.a., München 1984
- Katalog 6: Skulptur und Macht. Figurative Plastik in Deutschland der 30er und 40er Jahre (Eine Ausstellung im Rahmen des Gesamtprojekts der Akademie der Künste «Das war ein Vorspiel nur ...», 1983), Berlin 1983
- Kerker, Manfred: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1973 (Stichwort: Berg)
- Kirschbaum, Engelbert SJ (Hg.): Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. I/II/III, Rom/Freiburg/Basel/Wien 1968, 1970, 1971 (Stichworte: Apokalypse-motive; Hase; Jerusalem, Himmlisches; Paradies; Mühle, mystische)
- Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007 (Stichwort: Berg, Bilden, Erde/Grund, Grenze, Raum)
- Krauss, Walter/Karrer, Martin (Hg.): «Septuaginta Deutsch». Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart 2010
- Künstle, Karl: Ikonographie der christlichen Kunst, Bd. 1, Freiburg/Br. 1928 (Stichwort: Typologie)
- Lurker, Manfred: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole, München 1990 (Stichwort: Berg)
- Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, hg. v. Herbert Hunger, Reinbek bei Hamburg 1984 (Stichwort: Kentauren/ Sphinx)
- Lexikon der antiken Mythen und Gestalten, hg. v. Michael Grant, München 2004 (Stichwort: Kentauren/Sphinx)
- Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, hg. v. Walter Kasper, Freiburg 2001 (Stichwort: Typologie)
- Lexikon des Mittelalters, Bd. V, München/Zürich 1991 ((Stichworte: Kontingenz/ Kontinuität), Bd. VII, München 1995 (Stichwort: Renaissance) u. Bd. VIII, München 1997 (Stichworte: Transformation/Typologie)
- Lexikon der Bibel, hg. v. Fritz Rienecker/Maier, Gerhard, Wuppertal/Zürich 1994 (Stichwort: Berg)
- Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte, hg. v. Klaus Weimar/Harald Fricke u.a., Bd. 2, Berlin/New York 2000 (Stichwort: Literatursystem)
- Meyer, Heinz/Suntrup, Rudolf: Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen (Münstersche Mittelalter-Schriften 17), München 1987
- Metz, Johann Baptist: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hg. v. H. Krings/H.M. Baumgartner/Chr. Wild, Bd. 1, München 1973 (Stichwort: Erinnerung)

- Morschner, Maximilian: Platon. Euthyphron. Übersetzung und Kommentar (Platon Werke 11), Göttingen 2013
- Müller, Hans-Peter/Sigmund, Sigmund (Hg.): Art. Protestantismus, Katholizismus, Rationalismus. In: Max Weber-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart-Weimar 2014
- Müller, Rudolf Wolfgang: Art. Raum. In: Huber Cancik, Burkhard Gladigow, Karl-Heinz Kohl (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, Stuttgart/Köln/Mainz 1998
- Pietsch, Christian: Art. Physis/Natur/Wesen (*physis*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. II, 1954 (Stichwort: Berg)
- Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Bd. 31, Berlin/New York 2006 (Stichwort: Transformation of the Roman World)
- Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft, Bd. II, Berlin/New York 2000 (Stichwort: Literatursystem)
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Gegenwart, Bd. 6, Tübingen 1962 (Stichwort: Typologie)
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Gegenwart, Bd. 8, Tübingen 2005 (Stichwort: Typologie)
- Schäfer, Chriстан: Art. Polis, Politeia (*polis, politeia*); Idee/Form/Gestalt/Wesen (*idea, eidos, morphê, paradeigma*). In: ders. (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Schramm, Michael: Art. Logos (*logos*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Staudacher, Peter: Art. Identität/Verschiedenheit (*tauton/heteron*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Sternberger, Dolf/Storz, Gerhard/Süskind, W. E. (Hg.): Aus dem Wörterbuch des Undeutschen. Neue erweiterte Ausgabe mit Zeugnissen des Streites über die Sprachkritik, Frankfurt/M. 1989
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearb. Ausgabe, hg. v. Lothar Coenen/Klaus Haacker, Bd. II, Wuppertal 2000 (Stichwort: Tiere/Hund)
- Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. v. Ernst Jenni u. Claus Westermann, Bde. 1/2, München 2004 (Stichwort: Auge, Fels, Berg, Herz, Blut, Seele, Sonne, Licht, Zion, Fremde, Turm, erwählen, wohnen, befehlen, Nichtsein, Nichtigkeit, Verkehrtheit, Volk, fest/sicher, gewaltig, stark, rein sein, schlecht sein, täuschen, vergessen)

- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 5, Berlin/New York 1980 (Stichwort: Bergpredigt)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 6, Berlin/New York 1980 (Stichwort: Blut, Bibel)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, Berlin/New York 1984 (Stichwort: Gewalt/Gewaltlosigkeit)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14, Berlin/New York 1985 (Stichwort: Heilige Stätten)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 16, Berlin/New York 1987 (Stichwort: Jerusalem)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 17, Berlin/New York 1988 (Stichwort: Kanon)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 28, Berlin/New York 1997 (Stichwort: Puritanismus; Reinheit)
- Theologische Realenzyklopädie, Bd. 34, Berlin/New York 2002 (Stichwort: Typologie)
- Tornau, Christian: Art. Nachahmung/Darstellung/Mimesis (*mimêsis*). In: Christian Schäfer (Hg.), Platon-Lexikon. Begriffswörterbuch zu Platon und der platonischen Tradition, Darmstadt 2007
- Zimmermann, Bernhard (Hg.): Handbuch der griechischen Literatur der Antike, Bd. 1, München 2011

## Register





# Namenregister mythischer Wesen und biblischer Weltgestaltung – Personen und Begriffe

- |                                       |  |                                       |
|---------------------------------------|--|---------------------------------------|
| Aaron [älterer Bruder des Moses]      | Amun- Re-Ptah [Reichstriade]           | 229                                   |
| 19, 582                               | Angst                                  | 42, 47, 148, 150, 166, 227, 252,      |
| Abaelard, Petrus                      |  | 263, 274, 276, 313, 346, 360, 370,    |
| 252                                   |  | 398, 419, 423, 444, 499, 500, 520,    |
| Abraham                               |  | 645, 714, 835, 931, 937, 976, 988,    |
| 87, 150, 190, 275,                    |  | 1045, 1059, 1106, 1136, 1144, 1145,   |
| 537, 616, 834, 901, 1314, 1324,       |  | 1163, 1172, 1190, 1200, 1204, 1206,   |
| 1352, 1363, 1369, 1375, 1409, 1410,   |  | 1246, 1260, 1278, 1286, 1305, 1326,   |
| 1433                                  |  | 1335, 1351, 1367, 1375, 1400          |
| Achterbusch, Herbert                  |  | 695                                   |
| Adalbero von Laon                     |  | 270                                   |
| Adam [biblisch]                       | Annan, Kofi Atta                       | 37                                    |
| 138, 143, 190, 304,                   | Anschouwe [Herrschaftsgeschlecht]      |                                       |
| 667, 827, 829, 856, 1113, 1164, 1408, |  | 267                                   |
| 1409                                  | Antef II. [Pharao; 11. Dynastie]       |                                       |
| Aeneas                                |  | 1075                                  |
| 1307                                  | Anthisténēs [Philosoph]                | 1096                                  |
| Aguirre, Isabel                       | Antichrist                             | 72, 312, 399, 772, 1132,              |
| 1154                                  |  | 1134, 1136, 1138, 1261, 1295, 1371    |
| Albertus Magnus                       | Antijudaismus                          | 209, 213, 214, 216, 653,              |
| 607, 1232                             |  | 1007, 1028, 1209, 1327                |
| Aldin, Edward                         | Antiochos [König]                      | 741                                   |
| 984                                   | Antiochos IV. Epiphanes                | 338                                   |
| Alessi, Galeazzo                      | Antisemitismus [Rasse]                 | 100, 204, 208,                        |
| 1025                                  |  | 213, 214, 220, 476, 479, 499, 502,    |
| Alexander der Große [III.; König von  |  | 503, 521, 703, 846, 1059, 1208, 1209, |
| Makedonien]                           |  | 1227, 1228, 1263, 1269, 1323, 1358,   |
| 71–73, 221–237,                       |  | 1407                                  |
| 310–319, 321, 324, 326, 330,          | Antonio de Montésino                   | 1158                                  |
| 332–334, 336, 423, 429, 469, 944      | Anubis [Imiut: Wind-Wasser-Berg]       |                                       |
| Alfonsi, Petrus                       |  | 404                                   |
| 628                                   | Apis [ägypt. Hep; Mythologie; → Stier] |                                       |
| Alkman [Dichter]                      |  | 229, 463                              |
| 816                                   | Aquaviva, Claudio                      | 955                                   |
| Alkuin                                | Archilochos [Lyriker]                  | 816                                   |
| 689, 1416                             | Argos [Hund des Odysseus]              | 1073                                  |
| Allais, Louis-Jean                    |  |                                       |
| 681                                   |  |                                       |
| Al- Muqaddasi [Geograph; Historiker]  |  |                                       |
| 253                                   |  |                                       |
| Althoff, Gerd                         |  |                                       |
| 920                                   |  |                                       |
| Amarna                                |  |                                       |
| 96, 470, 484, 914, 1072               |  |                                       |
| Ambrosius                             |  |                                       |
| 1012, 1013, 1025                      |  |                                       |
| Amenophis III. [Pharao 18. Dynastie;  |  |                                       |
| Amenhotep]                            |  |                                       |
| 466                                   |  |                                       |
| Amenophis IV. Echnaton                |  |                                       |
| 229, 470                              |  |                                       |
| Ammon [Amon, Amun]                    |  |                                       |
| 2, 226, 228,                          |  |                                       |
| 229, 230, 231, 233, 234, 313          |  |                                       |

- Arimaspen [nordeurop. einäugiges Volk] 1091  
 Aristophanes 584  
 Aristarch von Samos [Astronom] 352  
 Aristoteles 52, 53, 84, 85, 225,  
 244, 412, 414, 606, 607, 659, 725,  
 752, 807, 817, 948, 1012, 1100,  
 1114–1116, 1129, 1163, 1171  
 Arnauld, Antoine 21, 966  
 Arnisäus, Henning 1026  
 Arrhidaios, Philippos 230  
 Artaxerxes II. Mnemon 1125  
 Askeso [Kultgefolge des Asklepios] 1075  
 Asklepios [Gott der Heilkunst] 1074,  
 1075  
 Apoll [Apollo, Apollon; Gott] 351,  
 432, 433, 437, 513, 526, 529, 532,  
 534, 621, 652, 654, 809, 817, 818,  
 823, 831, 832, 834, 984, 1074, 1075,  
 1082, 1085, 1101, 1108, 1150, 1411,  
 1415  
 Apollodor von Athen [Schriftsteller] 475  
 Apollonier 831, 834, 839, 842  
 Apollotempel 832, 1411, 1415  
 Aphrodite 306  
 Arendt, Hanna 1063  
 Armstrong, Neil 984  
 Arning, Holger 234, 308, 705  
 Asiaten 46, 72, 232, 318, 361  
 Äsop [Dichter] 1115, 1120, 1124  
 Aton-Echnaton-Nofretete [göttliche  
 Triade] 493  
 Athena 99, 294, 477, 582  
 Athener 231, 295, 362, 445, 476, 582,  
 587, 810, 811, 812, 1096  
 Atlas-Herkules 725  
 Aton [ägypt. Gottheit] 407, 466, 470,  
 493, 1072, 1391  
 Atum [ägypt. Schöpfergott] 463  
 Augustus [röm. Kaiser] 236, 664, 665  
 Avian [Avianus; röm. Dichter] 1120  
 Avni, Gideon 253  
 Azugallatu [babylon. Heilgöttin] 1974  
 Bachmann, Ingeborg 575  
 Bachmann-Medick, Doris 429  
 Bachofen, Johann Jakob 1083  
 Bacon, Francis 93, 221, 726, 733, 992  
 Babylonier 128, 315, 324, 496, 553,  
 374, 641, 1009, 1118, 1318  
 Baeumer, Max L. 1080, 1083, 1085,  
 1087  
 Barmherzigkeit 59, 60, 115, 271, 910,  
 989, 1405  
 Barrow, John 968  
 Bartholomaeus Anglicus 1132  
 Basilius von Caesarea 1149  
 Battos [griech. Mythologie] 421  
 Baudelaire, Charles-Pierre 447  
 Baumgarten, Eduard 824  
 Baur, Ferdinand Christian 1083  
 Bauschan [Hühnerhundmischling]  
 1177  
 Bayle, Pierre 368  
 Bayley, Christopher A. 1052  
 Bechtold, Ilse 1186  
 Belakâne 257  
 Ben Gurion, David 829  
 Benn, Gottfried 317, 464, 1268  
 Berganza [Hund] 1166, 1167  
 Bergerac, Savinien Cyrano de 971  
 Berliner [Rede, Amt, Gebäude, Stelle,  
 Bunker] 451, 900, 1058, 1062,  
 1201, 1206, 1238, 1347, 1351  
 Bernhard von Chartres 253  
 Bernhard von Clairvaux 253, 264, 511,  
 790, 791, 1328  
 Bernhardin von Busti 1017

- Bernhardin von Feltre 1017  
 Bernhardin von Siena 659, 1021  
 Bernhardus Sylvestris 253  
 Bertuch, Friedrich Justin 1092  
 Bernardus Silvestris 253  
 Bernward [Bischof von Hildesheim] 1410, 1416, 1417  
 Bèze, Théodore de 1018  
 Bismarck, Otto von 1174, 1177, 1197, 1212, 1214, 1216  
 Blake, William 859  
 Blondi [Hitlers Hund] 1062, 1182, 1184, 1185, 1190, 1191, 1246, 1247, 1275, 1276  
 Blut [griech. Mythologie; reines; -glauben; -gemeinschaft; -phantasie] 59–62, 65, 118, 134, 141, 154, 164, 174, 195, 212–219, 221, 239, 243, 247, 249, 252, 255, 269, 271, 324, 325, 445, 495, 658, 741, 791, 835, 887, 1026, 1040, 1044, 1061, 1074, 1158, 1163, 1183, 1208, 1209, 1212, 1215, 1222, 1225, 1250, 1259, 1262, 1291, 1308, 1387, 1408  
 Blutmischung [Rassen-; Durch-] 60, 294, 318, 324, 1250, 1273  
 Boccaccio, Giovanni 1017  
 Bodmer, Johann Jakob 1033  
 Boethius [Anicius Manlius Severinus; Theologe; Gelehrter] 658, 1171  
 Boffrand, Germain 1038  
 Boisserée, Sulpiz 1080, 1083  
 Bologneser 808  
 Bonaparte, Louis [Bruder Kaiser Napoleons I.] 148  
 Bonaventura [Theologe; Philosoph] 1008  
 Bonaventure Des Périers 1164  
 Bopp, Franz 46, 479  
 Borchardt, Rudolf 1200, 1211  
 Borges, Jorge Luis 1218  
 Bormann, Martin 1062, 1229, 1238, 1250  
 Borromeo, Carlo 1015, 1026  
 Bossuet, Jacques Bénigne 1357  
 Böttiger, Karl August 1084–1093  
 Bourbon, Étienne de 1128  
 Brant, Sebastian 1164  
 Brahes, Tycho de 724  
 Braun, Eva 1062, 1244, 1246, 1247, 1275  
 Brecht, Bertold 259  
 Broch, Hermann 67, 68  
 Brock, Bazon 1250  
 Brockes, Barthold Hinrich 671, 1031, 1032  
 Broder, Henryk M. 1191  
 Bruckmann, Elsa 1206  
 Brunnen 174, 464, 1044, 1045  
 Büchner, Georg 676, 1226  
 Bühler, Karl 512, 685  
 Bukephalas [thessal. Pferderasse] 221  
 Caesar [Gaius Iulius] 224  
 Caimi, Bernhardino 1019, 1021, 1022  
 Caius, John 1173  
 Calixt, Georg 948  
 Cama [indischer Liebesgott] 1084  
 Canetti, Elias 66–68  
 Caniden [Tierfamilie] 175, 443, 1070, 1075  
 Canisius, Petrus 1144  
 Canizares [Hexe] 1167  
 Cano, Melchior 927  
 Caracalla [Marcus Aurelius Severus Antoninus] 318  
 Carlyle, Thomas 1248  
 Casanata, Girolamo Kardinal 20

- Cassianus, Johannes [Abt; Schriftsteller] 1362, 1367, 1368, 1369, 1371, 1385, 510, 1008, 1013, 1416 1393–1397, 1406, 1411, 1414, 1416,
- Cato, Marcus Porcius [C. Maior] 752 1428, 1429, 1434
- Cerberus [griech. Kerberos; Höllenhund der Mythologie] 1153 Christophorus 1129
- Cervantes Saavedra, Miguel de 1166 Cicero, Marcus Tullius 302, 305, 413, 436, 516, 752, 1019, 1075, 1262, 1348
- Ch'ing-Dynastie 951 Cipión [Hund] 1166, 1167
- Chardin, Pierre Teilhard de 729, 737 Cincinnatus [Lucius Quinctius; röm. Staatsmann] 824
- Chaussy, Ulrich 1211, 1215, 1216, 1229, 1231, 1239 Clemens Alexandrinus 351, 1413
- Cheops [Pharao; 4. Dynastie] 410 Colet, John 689
- Cherubim [abrahamitisch: Begleiter Gottes] 1128 Collins, B. A. 253
- Chimäre 84, 94, 133, 158, 176, 178, 189, 251, 191, 309, 542, 735, 769, 788, 1103, 1105, 1132, 1133, 1135, 1136, 1143, 1151, 1256 Comenius, Johann Amor 1117
- Chlodwig [fränkischer König; Merowinger] 1395 Crashaw, Richard 1030
- Christentum 20–22, 32, 39, 42, 70, 71, 139–141, 147, 148, 164, 170, 172, 195, 197, 216, 243, 275, 276, 282, 293, 313, 320, 331, 333, 353, 362, 368, 400, 407, 408, 412, 434, 435, 459, 461, 470, 474, 475, 482, 501, 502, 511, 516, 532, 533, 537, 540, 544, 548, 552, 555, 556, 559, 566, 614, 617, 621, 630, 634, 640, 652, 653, 660, 663, 665, 668, 670, 688, 705, 738, 756, 773, 774, 788, 802, 805, 825, 827, 828, 830, 855, 865, 870, 871, 872, 874–876, 882, 884, 888, 889, 927, 946, 947, 952, 954, 957, 958, 961, 963–967, 974, 1007, 1011, 1013, 1014, 1024, 1030, 1031, 1077, 1079, 1089, 1098, 1099, 1102, 1106, 1107, 1110, 1134, 1138, 1179, 1204, 1305, 1313, 1322, 1324, 1330, 1331, 1341, 1342, 1355, 1356, 1360, 1079, 1080, 1083, 1085, 1093
- Cyklop [Kyklop; griech. Mythologie:] 1091 Crutzen, Paul J. 563
- Dalager, Stig 1275, 1276, 1291
- Damascius [Damaskios; Philosoph] 1391, 1397, 1402
- Dämon [dämonisches Wesen; Schicksalsmacht] 133, 154, 166, 189, 263, 308, 312, 347, 389, 544, 662, 843, 989, 1008, 1042, 1074, 1079, 1085, 1101, 1120, 1128, 1145, 1161, 1164, 1213, 1221
- Dämon [Meer, Tod, Planeten] 154, 308, 1101, 1160
- Dämonie 24
- Dämonisierung 740, 1113, 1145, 1185
- Daniel [Ketuvim; Prophet] 138, 228, 396, 771, 1008
- David [bibl. König] 55, 108, 134, 238, 393, 423, 471, 492, 494, 496, 539, 553, 862, 874, 1097, 1120, 1314, 1360, 1375, 1394, 1395

- David, Jacques-Louis [franz. Historien-  
maler] 1043, 1045, 1048
- Davidien 471, 1045
- Della Porta, Giovan Battista 342
- Demokrit [Demokritos; Philosoph] 84
- Dennis, John 1032
- Descartes, René 529, 540, 699, 1168,  
1170, 1347, 1422
- Despériers, Bonaventure [s. Thomas de  
Clerier] 1164
- Deutero-Jesaja 396
- Devrient, Paul 1212
- Dietrich, Sepp 1293
- Digitalisierung [digital] 23, 25, 28,  
38, 42, 63, 78, 84, 89, 91, 93, 94, 102,  
151–153, 155, 156, 179, 212, 278, 284,  
289, 320, 329, 364–366, 373, 379, 386,  
390–393, 409, 416, 477, 486, 497, 513,  
531, 556, 568, 570, 571, 576, 608, 644,  
646, 647, 656, 690, 696, 710, 755, 780,  
781, 799, 888, 905, 912, 926, 928, 939,  
940, 967, 978, 1119, 1223, 1301, 1429,  
1436
- Diodati, Giovanni 1018
- Diodor [griech. Geschichtsschreiber]  
469
- Dion von Prusa [antiker Philosoph]  
1096
- Dionysios Areopagiter [frühchristl. Autor]  
660, 1396, 1397
- Dionysius der Kartäuser 210
- Dionysos [Gott: Wein, Fruchtbar-  
keit, Ekstase] 211, 245, 252, 302,  
335, 338, 362, 463, 475, 513, 526,  
529, 621, 652, 654, 655, 657, 809,  
832–834, 836, 1080, 1082, 1085,  
1089, 1090, 1100, 1101
- Dionysos-Zagreus 833
- Diotima 1292
- Doppelherme 818, 823, 824, 830, 831,  
944, 1075
- Drakon [athen. Gesetzesreformer]  
444, 445
- Droysen, Gustav 36, 70, 315, 319, 333
- Dürer, Albrecht 1159–1161, 1163, 1164
- Ebel, Johann Gottfried 1289
- Echidna [Mythologie: Mutter vieler  
Monster] 1101
- Echnaton [Amenophis IV.] 229, 470
- Eckart, Dietrich 1206, 1216, 1227–1229,  
1231, 1235, 1236
- Edvardson, Cornelia 1298
- Egloffstein, Julie Gf. von 1087
- Ehrenberg, Andreas 972
- Eichinger, Bernd 1062
- Eickelberg, Oliver 1300
- Elisabeth [Zarin Elizaveta Petrovna  
Romanova] 1248
- Elohim 536
- El Schaddaj 536, 537
- Empedokles [Philosoph] 247, 437
- Engels, Friedrich 142, 844, 1289
- Engelspapst 1138
- Enlil 39, 308, 1118
- Enslin, Johann Carl 1053
- Entfremdung 24, 51, 66, 139, 155, 266,  
339, 365, 372, 391, 495, 507, 513, 520,  
526, 571, 600, 656, 739, 753, 784, 841,  
847, 882, 897, 923, 986, 1049, 1055,  
1201, 1224, 1234, 1272, 1306, 1322,  
1331, 1373, 1335, 1337, 1391
- Entmischung 294, 1273
- Epikureer 554
- Erasmus von Rotterdam 689, 1019
- Ernst August von Hannover 20
- Esau [Bibelgestalt; Stammvater der  
Edomiter] 278, 279

- Eschenbach, Wolfram von 15, 251, 256, 259  
 Esel [Wahl-] 60, 500, 813, 1165  
 Eselsgeschlecht 60  
 Eseltum 60  
 Étienne de Bourbon 1128  
 Euripides [griech. Dramatiker] 316  
 Euthyphron [Bürger; Werk Platons] 133, 285, 286  
 Eva [biblisch] 1164  
 Ezechiel [Schriftprophet] 377, 396, 1027  
 Faun [Faunus; Waldgeist; mythologisches Mischwesen] 976  
 Faust 646, 653, 701, 990, 1092, 1169  
 Feder, Gottfried 1195  
 Feirefiz [liter. Figur: „bunter Sohn“] 256, 257, 258, 260–262, 264, 267–270  
 Ferdinand II. von Aragon 1157  
 Ferrari, Gaudenzio 1022, 1024  
 Fichte, Johann Gottlieb 191, 501, 1331  
 Ficino, Marsilio 543, 630, 689  
 Fiore, Joachim von 148, 150, 312, 352, 353, 412, 807, 1156  
 Fische 133, 247, 248, 292, 398, 405, 564, 1114–1116  
 Fischer, Joschka 1351  
 Flacius Illyricus, Matthias 916, 984  
 Fontenelle, Bernhard Le Bouvier de 971, 972, 987  
 Forsthoff, Ernst 328  
 Fragonards, Jean-Honoré 823  
 Francisco de Bobadilla 1159  
 Francke, August Hermann 1117  
 Frankfurter 891, 1266  
 Franklin, Benjamin 823, 824  
 Freccora, Carla 1188  
 Freud, Anna 1177  
 Freud, Sigmund 89, 97, 470, 1083, 1177, 1350, 1438  
 Fried, Ferdinand 1192  
 Friedrich I. [Barbarossa; Stauferkaiser] 12, 151, 239, 1212, 1213, 1215, 1236, 1240–1242, 1420  
 Friedrich II. [Stauferkaiser] 72–74, 224, 312, 1134–1136, 1139  
 Friedrich II. [der Große] 1175  
 Friedrich III. [Kaiser; König von Preußen] 1160  
 Friedrich der Weise [Kurfürst von Sachsen] 1163  
 Frommel, Wolfgang 1140  
 Frommheit 103, 132, 133, 143, 156, 163, 181, 190, 213, 227, 234, 236, 256, 271, 273, 274, 284–287, 296, 302, 305, 306, 313, 319, 337, 400, 407, 492, 493, 500, 512, 603, 636, 909, 942, 946, 947, 1015, 1024, 1113, 1123, 1131, 1290, 1314, 1342  
 Frömmigkeit 13, 55, 105, 134, 147, 156, 227, 235, 285–287, 329, 353, 369, 406, 445, 534, 627, 962, 964, 1024, 1031, 1130, 1143, 1206, 1326, 1331, 1398, 1412  
 Furcht [fürchten; Gottes-; Ehr-; -losigkeit] 15, 42, 87, 127, 133, 166, 173, 197, 213, 231, 244, 266, 270, 274, 285, 292, 306, 307, 334, 342, 349, 375, 407, 431, 439, 539, 555, 624, 677, 714, 716, 740, 813, 843, 846, 890, 941, 944, 949, 961, 973, 975, 976, 992, 1018, 1019, 1026, 1032, 1040, 1047, 1067, 1070, 1085, 1093, 1113, 1134, 1160, 1163, 1175, 1183, 1184, 1192, 1204, 1209, 1214, 1227, 1233, 1234, 1247, 1263, 1283, 1286, 1305, 1331, 1335, 1367, 1429  
 Furtado SJ, Francisco 958

- Gahmuret 256, 257
- Galiläer 1136
- Galilei, Galileo 93, 218, 725, 972
- Ganz, Bruno 1063
- Gemeinde [-ordnung: Didache;  
Didaskalia; traditio apostolica]  
40, 82, 360, 362, 435, 436, 535, 610,  
665, 688, 718, 814, 825, 829, 858,  
874, 886, 928, 964, 1014, 1026, 1027,  
1108, 1118, 1179, 1318, 1321, 1351,  
1360, 1363, 1373, 1374, 1376, 1382,  
1392, 1394, 1398, 1403, 1404, 1406,  
1413–1415
- Gentz, Joachim 957, 967
- George, Stefan [George-Kreis] 224,  
424, 426, 497, 498, 500, 1083, 1139,  
1214
- Gérard, Marguerite 823
- Gerechtigkeit 15, 24, 56, 62, 98, 104,  
105, 108–110, 114, 118, 127, 158,  
163, 177, 208, 265, 313, 359, 385,  
414, 436, 438, 442, 443, 446, 475,  
485, 533, 534, 543, 551, 554, 582,  
584, 590, 597, 601, 602, 606, 617,  
623, 640, 648, 649, 657, 695, 713,  
746, 782, 786, 792, 795, 801, 812,  
815, 823, 831, 832, 836, 846, 850,  
858, 878, 882, 905, 906, 908, 911,  
928, 1027, 1050, 1064, 1068, 1095,  
1102–1104, 1117, 1118, 1136–1139,  
1157, 1159–1161, 1169, 1173, 1196,  
1254, 1271, 1308, 1309, 1313, 1319,  
1375, 1407, 1409, 1413, 1417, 1420,  
1421, 1426
- Gesner, Conrad 1031
- Giannozzo [Ballonfahrer] 1053, 1054
- Glisson, Francio 1171
- Godwin, Francis 944, 971
- Goethe, August von 1081
- Goethe, Johann Wolfgang von 47,  
51, 85, 137, 188, 373, 431, 432, 437,  
438, 501–503, 544, 545, 575, 575,  
581, 601, 615, 616, 618, 641, 645,  
699, 733 734, 739, 740, 896, 899,  
912, 913, 922, 937, 941, 953, 986,  
988, 989, 990–992, 1079, 1080, 1081,  
1083–1090, 1092, 1093, 1151, 1169  
1176, 1177, 1183, 1199, 1330–1335,  
1337–1342, 1357, 1367, 1433
- Goeze, Johann Melchior 56
- Göhring, Hermann 1201, 1202, 1216
- Gonzaga, Francesco 1017
- Gott-Sohn-Heiliger Geist [Trinität]  
61, 136, 150, 341, 352, 415, 446, 493,  
537, 828, 953, 956, 1129, 1130, 1154,  
1311, 1350, 1393
- Gottfried von Straßburg 259
- Grabbe, Christian Dietrich 1179
- Gray, Asa 922
- Gregor von Nyssa 873
- Grimm, Jacob 861, 1020
- Grimmelshausen, Christoffel 1167
- Gritsch, Johannes 1021
- Gruppe, Otto Friedrich 52–54, 57,  
368, 369
- Gryphius, Andreas 243
- Guericke, Otto von 972, 973
- Guinefort [Windhund] 1128
- Gula von Isin [babylon. Kultstätte der  
Stadtgöttin] 1074
- Gutäer 1118
- Hakluyt, Richard 942
- Haller, Albrecht von 1032, 1033, 1170,  
1171, 1172
- Hammurapi I. [König von Sumer u.  
Akkad] 443
- Hans von Berlepsch 1163



- Haeckel, Ernst 766–768, 1178  
 Hall, Asap 977  
 Handke, Peter 487, 488  
 Hannibal [Barkas; Strategie; Heerführer] 314  
 Hanuman [indischer Affengott] 1084  
 Haraway, Donna 93  
 Hardy, Alistair 1141  
 Haremhab [Pharao: 18. Dynastie] 386  
 Harras [Hund] 1180  
 Harrer, Karl 1196  
 Harveys, William 218  
 Hase [Kraft-] 268, 269, 853, 1063, 1164, 1165, 1185, 1159, 1258  
 Hearnshaw, Fossey 204  
 Hedin, Sven 314  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 52, 53, 87, 133, 156, 191, 344, 364, 367, 368, 369, 371, 374, 410, 420, 438, 460, 461, 501, 516, 543, 566, 567, 569, 570, 697, 753, 1052, 1083, 1102, 1325, 1333  
 Heidelberg 1090, 1232  
 Heiden [Heidentum] 256, 361, 401, 412, 467, 502, 537, 660, 688, 825, 827, 966, 1035, 1332, 1342  
 Heilige Hunde, → Hunde [Heilige]  
 Heine, Heinrich 60, 1108, 1289  
 Heinrich VI. [Staufer; König; Kaiser] 272, 312  
 Hekataios von Abdera 469, 471, 472, 473, 476  
 Helios [griech. Sonnengott] 348, 351, 354, 432, 433, 434, 534  
 Henke, Philipp Konrad 871  
 Hep [→ Apis: Heiliger Stier v. Memphis] 463  
 Hera [Mythologie; Frau des Zeus] 1074, 1101  
 Herakles [röm. Herkules] 226, 227, 231, 233, 338, 725, 812, 1045, 1046  
 Heraklios [byzant. Kaiser] 1421  
 Hérault de Séchelles 1043, 1045–1048  
 Herbart, Johann Friedrich 369  
 Herder, Johann Gottfried 192, 318, 377, 1087, 1147, 1257  
 Hermann von Carinthia 628  
 Hermann von Salza 1140  
 Hermann, Gottfried 1080, 1093  
 Hermas [Visionen; Erneuerung] 1014  
 Hermes 286, 337, 633, 652, 660, 665, 809, 817  
 Hermes Trismegistos 660, 665  
 Herodes der Große 1012  
 Herodot [griech. Geschichtsschreiber] 311, 477, 943  
 Herrad von Landsberg 670, 1149  
 Hertzberg, Ewald Friedrich von 1175  
 Herz 13, 23, 27, 40, 54, 59, 60, 61, 71, 79, 86, 173–177, 183, 187, 188, 191, 216, 227, 247, 255, 256, 260–262, 264, 265, 271, 278–280, 284, 298, 299, 307, 378, 379, 398, 410, 411, 417, 437, 438, 442, 445, 446, 465, 466, 492, 586, 614, 617, 663, 667, 669, 670, 718, 719, 728, 740, 767, 790, 791, 795, 834, 849, 869, 877, 718, 719, 728, 740, 767, 790, 791, 795, 834, 849, 869, 877, 896, 910, 953, 958, 989, 992, 1015, 1017, 1044, 1104, 1105, 1130, 1131, 1138, 1157, 1168, 1169, 1171, 1173, 1234, 1236, 1266, 1269, 1290, 1312, 1314, 1325, 1326, 1333–1335, 1367, 1368, 1405, 1406, 1410, 1420, 1426  
 Hesiod [Hesiodos; Dichter] 294, 584, 606, 740, 1080, 1124  
 Hesse, Hermann 91

- Heyne, Christian Gottlieb 1088–1090  
 Hezilo [Bischof von Hildesheim] 1417  
 Hildegard von Bingen 1168  
 Hildesheimer, Wolfgang 729, 733, 1086  
 Himmler, Heinrich 1179, 1250, 1274  
 Hindenburg, Paul von 1197  
 Hinrichs, Hermann F. W. [1794–1861] 133, 156  
 Hiob [Ijob; bibl. Person] 133, 354, 1421  
 Hippokrates von Kos 247  
 Hitler, Adolf 15, 72, 150, 214, 221, 224, 239, 283, 384, 409, 417, 425, 499, 503, 520, 521, 597, 599, 600, 701, 703, 704, 711 712 771 773 847 860 980 1058 1060–1063, 1174, 1179–1185, 1188–1191, 1195–1197, 1200–1202, 1205–1225, 1227, 1229–1231, 1234–1236, 1238, 1239, 1241, 1242, 1246–1251, 1254–1256, 1259, 1266, 1274–1276, 1285, 1292–1297  
 Hölderlin, Friedrich 601, 610, 611, 1052  
 Holocaust [Shoah] 847, 1007, 1060, 1221, 1241, 1243, 1244  
 Holocaustfilm-Burnout 1192  
 Homēr [Dichter] 166, 226, 228, 244, 245, 324, 386, 553, 584, 603, 606, 725, 758, 832, 943, 974, 979, 1012, 1073, 1076, 1080, 1081, 1100–1102, 1106 1107  
 Homunculus 990  
 Honorius Augustodunensis 148  
 Honorius von Autun 1421  
 Horapollon 1150, 1151, 1364  
 Horaz [Quintus Horatius Flaccus; Dichter] 699, 700  
 Horus 404, 470, 1044, 1150  
 Hrabanus Maurus 1416, 1417  
 Humboldtianer 808  
 Humiliaten 1327  
 Hume, David 1347  
 Hunde 67, 90, 94, 156, 157, 216, 217, 273, 342, 379, 404, 530, 583, 584–586, 588, 590–593, 459, 811, 812, 1017, 1067, 1073, 1074, 1075, 1088, 1095, 1096, 1098, 1101, 1113, 1114, 1118, 1119, 1125, 1128, 1129, 1143, 1145–1151, 1153, 1154, 1157, 1158, 1161, 1163–1170, 1172–1175, 1177, 1178, 1180–1183, 1185–1188, 1190–1192, 1195, 1247  
 Hunde [Heilige] 1070, 1074  
 Hundsköpfige Wesen [Kynokephaloi] 154, 295, 1075, 1084, 1094, 1123, 1124, 1125, 1127–1129, 1143, 1146, 1151  
 Huxley, Aldous 154  
 Huxley, Thomas Henry 959  
 Huygens, Christian 987  
 Hyperion [Titan des Lichts] 610  
 Iaso [Kultgefolge des Asklepios] 1075  
 Ibn al-Marzuban [pers. Aristoteliker] 1119  
 Iffland, August Wilhelm 1087  
 Irenäus von Lyon [Kirchenvater] 1014  
 Isaak [Sohn Abrahams] 87, 1014, 1362, 1416  
 Isabella von Kastilien 1157  
 Ishtar [Ištar; mesopot. Planetengöttin] 306  
 Isidor von Sevilla 1121, 1122, 1149  
 Isis [ägypt. Mythologie: Aset] 306, 570, 1044, 1045, 1048, 1084, 1089  
 Isokrates [Rhetor; Schriftsteller] 606  
 Israeliten 102, 109, 128, 166, 211, 236, 237, 357, 357, 377, 399, 439,

- 467, 472, 582, 834, 862, 882, 916,  
1009, 1068, 1106, 1123, 1310, 1355,  
1375, 1381
- Jahve [Jahwe; JHWH; YHWH] 69,  
174, 190, 212, 279, 324, 375, 377,  
395, 412, 472, 473, 492, 494, 496,  
511, 536, 537, 759, 829, 831, 832,  
872, 927, 1069, 1314, 1315, 1317,  
1318, 1357, 1412
- Jandun, Jacques Égide Duhan de 1176
- Jansenisten 966
- Jansenius 966
- Janusköpfigkeit 818
- Jehuda ibn Tibbon, Samuel ben  
[1190–1230; Autor; Übersetzer] 189
- Jenny von Voigts 1176
- Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm  
913, 916
- Jesuiten 20, 21, 22, 213, 724, 849, 941,  
945–947, 949–958, 960–966, 968,  
1024, 1025, 1035, 1091, 1144, 1145,  
1172, 1290
- Jesus 80, 122, 140, 150, 171, 212, 214,  
215 138 293, 299, 354, 355, 361, 376  
378, 396, 398, 420, 471, 480, 482,  
530, 652, 673, 688, 827, 829, 869,  
871, 876, 975, 976, 1017, 1020, 1027,  
1044, 1113, 1157, 1311–1313, 1318,  
1323, 1326, 1381, 1387, 1409, 1421
- Jesus Christus 80, 212, 396, 398, 512,  
534, 653, 665, 688, 748, 829, 876–878,  
958, 1008, 1009, 1026, 1107, 1135,  
1154, 1308, 1309, 1314, 1315, 1328,  
1329, 1357, 1376
- Jupiter 302, 305, 532, 660, 724, 1087,  
1160, 1412, 1413
- Justinian I. [der Große; Flavius  
Sabbatius Iustinianus] 354
- Johannes [Priesterkönig] 270
- Johannes von Capestrano [Johannes  
Capestranus] 1021
- Johannes von Cassianus 510, 1008,  
1013, 1416
- Johnson, Allison H. 766
- Johnson, Mark 791
- Joseph[Sohn Jakobs] 380, 444, 464,  
1025, 1314, 1331, 1362
- Josephus, Flavius [röm.-jüdischer  
Geschichtsschreiber] 105, 1094
- Josua [bibl. Gestalt; Moses' Nachfolger]  
689, 690
- Judenchristentum 435, 827
- Judentum 9, 50, 163, 166, 170, 189,  
191, 192, 306, 353, 362, 387, 393,  
400, 434, 478, 502, 511, 552, 640,  
652, 772, 825, 829, 830, 835, 840,  
841, 847, 874–876, 914, 927, 1008,  
1011, 1108–1110, 1157, 1204, 1227,  
1228, 1295, 1311, 1313, 1317, 1323,  
1324, 1326, 1361, 1404, 1405
- Jünger, Ernst 218, 1233
- Justin[Marcus Junianus Justinus;  
Historiker] 1397
- Kaesen SJ, Wilhelm 1290
- Kafka, Franz 135, 157
- Kang Phee Seng 796
- Kant, Immanuel 109, 155, 501, 516,  
566, 610, 647, 648, 686, 840, 850,  
855, 923, 987, 992, 1286, 1325, 1347
- Karl der Große 1156, 1212, 1395
- Karl VII. [Kaiser; Kurfürst von Bayern]  
1276
- Karoline von Günderode 1080
- Katharer 219, 255, 1327
- Kedd SJ, Jodokus 859
- Kelsos [Philosoph, 2. Jh. n. Chr.] 633

- Kentaurn, → Zentaurn  
 Kepler, Johannes 941, 1072, 1320  
 Kierkegaard, Søren 87, 91  
 Kircher SJ, Athanasius [Gelehrter] 446, 987  
 Kirst, Hans Helmut 1192  
 Kitaj, Roland B. 848  
 Kleon [Politiker/Heerführer] 810–812  
 Knebel, Karl Ludwig von 1093  
 Knobloch, Charlotte 1243  
 Koch, Joseph Anton 1033  
 Kohelet [Buch des Tanach; Ketuvim] 554, 555, 397, 539, 553, 1110  
 Kohl, Helmut 1175  
 Kolumbus, Christoph 115, 845, 1154–1159  
 Kompensation 35, 58–63, 67, 77, 79, 81, 101, 103, 112, 121, 215, 249, 252, 255, 256–258, 261, 262, 268, 270, 274, 311, 574, 599, 601, 884, 909, 1055, 1206, 1371  
 Kompetenz 31, 51, 53, 58, 63, 81, 89, 125, 130, 155, 224, 241, 251, 287, 318, 328, 329, 332, 364, 365, 370, 387, 392, 400, 428, 465, 485–487, 489, 503, 509, 516, 517, 521, 538, 542, 547, 548, 563, 567–572, 575, 576, 581–583, 586, 588, 590, 592, 593, 595, 598, 601, 602, 604, 605, 609, 616, 635, 668, 687, 688, 703, 709, 70, 716, 721, 732, 738, 745, 755, 775, 779, 783, 797, 834, 898, 900, 903, 1088, 1121–1123, 1246, 1252, 1254, 1255, 1276, 1277, 1281, 1285, 1288, 1294, 1301, 1404, 1424, 1433, 1435–1437  
 Konrad von Hirsau 1120, 1122  
 Konrad von Würzburg 1130, 1131  
 Konrad III. von Lichtenberg 1130  
 Konstantin der Große 147, 263, 350, 400, 411, 412, 433, 532–536, 1007, 1008, 1014, 1925, 1134, 1138, 1368, 1393, 1395, 1396, 1414, 1417, 1421  
 Konstanze 312  
 Kronos [griech. Mythologie] 421, 422, 432  
 Ktesias [griech. Arzt; Geschichtsschreiber] 943, 1091, 1125, 1143, 1153  
 Kues, Nikolaus von [Nicolaus Cusanus] 669, 1097, 1396, 1402, 1421  
 Kýdos [griech. Mythologie] 421  
 Kyniker 251, 295, 554, 558, 943, 1075, 1094–1097, 1099, 1124  
 Kynokephaloi [→ Hundsköpfige Wesen] 295, 1123, 1125, 1129, 1143  
 Kyrill von Jerusalem [Kirchenlehrer] 1421  
 Kyros [Perserkönig] 1318  
 Laches [Gegner des Kleon] 811, 812  
 Lafitau, Joeseeph-François 1091  
 Laios [Mythologie: König von Theben] 1101  
 Lakoff, George 791, 793  
 Laktanz [Lucius Caecilius Firmianus] 436  
 La Mettrie, Julien Offray de 1170  
 Lapithen [griech. Mythologie; sagenhaftes Volk] 154  
 Leeb [Hundebesitzer] 1180  
 Lenin [Pseud. f. Vladimir Il'ič Ul'janov] 273, 819–821, 836, 843–846, 1037, 1227, 1228  
 Lenz, Siegfried 1332  
 Levy, Daniel 1190  
 Lichtenberg, Georg Christoph 5, 451, 636, 637, 999, 1258, 1325

- Lichtenberg, Johannes 1160  
 Liebenau, Friedrich 1180  
 Linghün 961  
 Livius Andronicus [Dichter] 386  
 Lobeck, Christian August 1081  
 Locke, John 1347  
 Lohenstein, Caspar von 1152  
 Lowith, Robert 689  
 Ludwig XIV. 824  
 Lukas [Evangelist] 212, 1149, 1312  
 Lukrez [Titus Lucretius Carus; Dichter, Philosoph] 432, 1171  
 Luther, Martin 62, 66, 195, 196, 275, 280, 300, 348, 397, 440, 562, 617, 653, 752, 877, 879, 906–908, 916, 917, 919, 948, 1009, 1018, 1026, 1019, 1052, 1115, 1142, 1144, 1145, 1163, 1164, 1165, 1209, 1264, 1311, 1323, 1324, 1327, 1331, 1334, 1360, 1362, 1381, 1382, 1385, 1410  
 Luzifer [→ Dämon] 544, 986, 988, 1153  
 Lykurg [legendärer Gesetzgeber Spartas] 1108  
 Lyra, Nikolaus von 1311, 1327  
 Lysimachos [Diadoche; König von Thrakien und Makedonien] 236  
  
 Maat 373, 374, 408, 410  
 Maimonides 189–191, 399–401, 412, 482, 825, 915, 1360, 1361  
 Maleatas [Kultfolge des Asklepios] 1075  
 Man, Hendrik de 821  
 Mann, Thomas 464, 645, 701, 1177, 1178, 1195, 1217, 1272, 1432  
 Maradan [Herrschaftsgeschlecht] 267  
 Maria [Gottesmutter] 306, 352, 470, 512, 1013, 1022, 1024, 1044, 1048, 1130, 1164, 1328  
 Marinetti, Filippo Tommaso 1179  
 Markl, Hubert 1141–1143  
 Marleberger, Thomas 1131  
 Marquis de La Fayette [franz. General] 824  
 Marranen [Marranos] 215  
 Mars 724, 972, 973, 977, 979, 984  
 Marsfeld [Champ de Mars] 1047  
 Marsmond [-Bewohner] 973–977  
 Marsmondreise 974, 975, 976  
 Marstrabant 972  
 Marx, Karl 148, 560, 838  
 Matthäus [Evangelist] 1926, 1149, 1413  
 Mayr, Karl 1195  
 Meister Eckhart 438, 927, 1397  
 Melampus [griech. Melampos; Seher und Arzt] 475  
 Melchisedek 275, 834, 1324  
 Mimesis [Nachahmung] 24, 74, 102, 117, 121, 124, 125, 153, 258, 260, 261, 313, 314, 536, 587, 595, 602, 685, 738, 810, 949, 962, 1020, 1078, 1099, 1294  
 Menippos von Gadara [lat. Menippus; Schriftsteller;] 1096, 1097, 1164  
 Mephistopheles [Mephisto] 544–546, 616, 645, 1170  
 Merenptah [Pharao] 1315  
 Merkur [lat. Mercurius] 665, 724, 809, 818, 823, 824, 830, 831, 1092, 1149  
 Merkurianer 823, 824, 834, 836, 838, 839, 842, 846  
 Michel, Joseph 1053  
 Michelangelo Buonarroti, Ludovico de 208, 440, 667  
 Michelet, Jules 1034, 1035, 1043–1047  
 Miranda [Tochter des Prospero] 741  
 Mirandola, Picco della 436, 659  
 Mirjam [Schwester des Moses und Aaron; Prophetin] 191

- Mischling [Rassen] 217, 243, 1228
- Mischung [griech. Mythologie; Ursbstanz] 13, 23, 25, 30, 56, 63, 64, 80, 100, 101, 118, 120, 142, 178, 200, 203, 220, 221, 236, 239, 240, 243, 244, 245, 248, 252, 259, 260, 261, 266, 272–275, 280, 287, 289, 290, 294, 302, 303, 319, 335, 337, 442, 558, 621, 624, 705, 714, 767, 770, 813, 870, 952, 957, 988, 1052, 1204, 1379
- Mischung [Ent-; Ver-] 45, 68, 151, 202, 223, 236, 290, 294, 302, 311, 316, 319, 321, 354, 359, 369, 370, 397, 465, 682, 723, 875, 948, 978, 1132, 1228, 1273
- Moctezuma 113
- Mohammed 1318
- Mongolfier, Jacques Étienne 1053
- Montaigne, Michel de 1165
- Monteiro SJ, João 957
- More, Henry 537
- Moriskens [Moriscos] 60, 213, 215
- Moritz, Karl Philipp 235, 1172
- Morozov, Evgeny 370
- Mose [Moses; Prophet] 13, 96, 97, 100, 102, 128, 138, 148, 175, 190, 191, 192, 237–239, 309, 379, 382, 439, 440, 441, 444, 467, 468, 472, 473, 478, 537, 610, 681, 689, 690, 838, 901, 913–915, 918, 966, 967, 1008, 1027, 1068, 1069, 1108, 1156, 1176, 1227, 1307, 1308, 1310, 1314–1318, 1330, 1331, 1355–1357, 1360, 1314, 1316–1318, 1330, 1331, 1355–1357, 1360, 1361, 1363, 1365, 1370, 1375, 1379–1382, 1405, 1409, 1412, 1415
- Möser, Justus 1176
- Münchhausen, Hieronymus Carl F. 522, 753
- Musil, Robert 193, 194, 198–200, 373, 800, 937, 979, 980–984, 1055–1057
- Mussolini, Benito 830, 1242
- Nadal, Jerónino 954
- Napoleon Bonaparte [Kaiser Napoleon I.] 244, 432, 989, 990, 1943, 1251
- Nearchos 222
- Necker, Jacques 1034, 1035
- Neith [ägypt. Göttin] 477
- Neithart, Georg 1196
- Nihus, Barthold 1399
- Niebuhr, Barthold Georg 319
- Nietzsche, Friedrich 145, 338, 364, 427, 431, 513, 526, 543, 547, 654, 719, 720, 803, 804, 834, 937, 1052, 1053, 1059, 1082, 1083, 1098, 1141, 1272, 1287, 1288, 1371, 1432
- Nofrete [Gemahlin des Echnaton] 484, 493, 494, 1351, 1355
- Novalis 754, 1079–1081
- Obadja [Obdias/Abdias; Prophet] 279
- Obama, Barack 782
- Ödipus 836, 1101
- Odysseus 66, 1073
- Oertel, Ludwig Christian von 1088
- Oetinger, Friedrich Christoph 987
- Ólbos [griech. Mythologie] 421
- Olympias von Epirus (Mutter Alexanders des Großen) 226
- Omphalos 831
- Opfer [opfern, Tier; Mensch] 5, 41, 61, 133, 187, 205, 212, 216, 218, 229, 233, 286, 306, 308, 314, 321, 324, 370, 378, 393, 418, 463, 589, 596, 601, 635, 647, 658, 663, 677, 693, 713, 714, 730, 736, 771, 791, 819, 832–836, 841, 845, 847, 873,

- 890, 907, 911, 940, 963, 1014, 1038,  
1045–1048, 1071, 1074, 1075, 1094,  
1101, 1116, 1133, 1134, 1141, 1150,  
1151, 1164, 1190, 1191, 1205, 1211,  
1233, 1234, 1238, 1239, 1244, 1256,  
1257, 1265
- Oresme, Nicole 85
- Orestes [Mythologie; Sohn Agamemnons]  
1074
- Orientalen 312, 332, 1074, 1165
- Origines [christl. Theologe/Gelehrter]  
351, 572, 963, 1364, 1421
- Orpheus [griech. Mythologie; Sänger u.  
Dichter] 474, 475, 660, 1413
- Orthros [griech. Mythologie: Hund mit  
zwei Köpfen] 1101
- Osiris [ägypt. Gottheit des Jenseits]  
233, 404, 446, 474, 477, 481, 1084,  
1089
- Otto von Freising 400
- Ottonen 1028
- Ovid [Publius Ovidius Naso; Dichter]  
66, 1121
- Pacelli, Eugenio 268
- Pammachius [Märtyrer] 15
- Panakaia [Kultfolge des Asklepios]  
1075
- Panofsky, Erwin 664
- Päpste  
– Stephan I. [254–257] 1385  
– Gelasius I. [492–496] 1368  
– Gregor I. [der Große; 590–604] 662  
– Stephan II. (III). [768–772] 1377,  
1394  
– Leo III. [795–816] 1156  
– Urban II. [1088–1099] 263  
– Innozenz III. [1179–1180] 273, 1369  
– Gregor IX. [1227–1241] 1136, 1138
- Innozenz IV. [1243–1254] 1136  
– Gregor XII. [1406–1415] 958  
– Sixtus IV. [1471–1484] 1157  
– Innozenz VIII. [1484–1492] 659,  
1019  
– Alexander VI. [1492–1503]  
1156, 1158  
– Paul V. [1605–1621] 955, 1025  
– Gregor XV. [1621–1623] 961  
– Clemens XI. [1676–1689] 967  
– Benedikt XIV. [1740–1758] 967  
– Clemens XIV. [1769–1774] 962  
– Pius IX. [1846–1878] 1285  
– Pius XI. [1922–1939] 214, 219, 830  
– Pius XII. [1939–1958] 214, 967  
– Johannes Paul II. [1978–2005] 1323  
– Benedikt XVI. [2005–2013, Amts-  
verzicht] 28, 174, 175, 255, 275,  
292, 355, 422, 537, 688, 932, 935,  
1024, 1027, 1308, 1309, 1312, 1324,  
1340, 1341  
– Franziskus [seit 2013] 82
- Parysatis 234
- Pascal, Blaise 966
- Paul, Jean 921, 1053, 1426
- Paulinus von Nola 437
- Paulus [Apostel] 59, 80, 92, 133, 169,  
181, 212, 214, 257, 258, 359–362,  
434, 530, 628, 669, 688, 727, 825,  
827, 850, 856, 874, 977, 1008, 1011,  
1015, 1019, 1029, 1116, 1171, 1308,  
1313, 1381, 1394, 1398, 1406, 1408,  
1411, 1413, 1414, 1416
- Parzival [Parsifal] 15, 256, 258, 264,  
267, 269, 270, 271, 276
- Pausanias [Schriftsteller; Geograph]  
475, 1044
- Pauw, Cornelius de 968
- Pawlow, Iwan P. 1180

- Pericles 741  
 Perseus [Sohn des Zeus] 231  
 Petrus [Apostel] 59, 359–361, 628, 688,  
 874, 1011, 1117, 1403, 1411, 1413,  
 1414, 1417  
 Perrault, Charles 1384  
 Pfefferkorn, Johannes 216  
 Pferd [→ Zentaurn; Mischwesen Pferd-  
 Mensch] 60, 254, 216, 217, 271,  
 352, 411, 463, 813, 1071, 1100, 1120,  
 1135, 1136, 1144  
 Pferd [Halbblut-; Halbblutmensch] 60  
 Philipp II. von Makedonien 239  
 Philon von Alexandrien 83, 658, 741,  
 827, 834, 1012, 1075  
 Pindar [griech. Lyriker] 328, 421, 422,  
 432, 433, 463, 464, 816  
 Platon [Plato; Philosoph] 47, 53, 58, 70,  
 82, 84, 86, 87, 88, 106, 115, 133, 154,  
 175, 177, 191, 259, 285, 286, 291, 292,  
 323, 328, 329, 350, 363, 381, 388, 395,  
 413, 414, 433, 437, 445, 464, 474, 475,  
 512, 533, 537, 538, 543, 551, 552, 574,  
 581–587, 589–594, 597, 598, 601–607,  
 630, 659, 689, 752, 790, 792, 815–817,  
 831, 941, 946, 1012, 1075, 1076, 1079,  
 1102–1107, 1109, 1110, 1116, 1129,  
 1136, 1141, 1149, 1169, 1171, 1328,  
 1333, 1391, 1398, 1429  
 Plinius minor [der Jüngere; Anwalt/  
 Senator] 361  
 Plotin [Neuplatoniker] 445, 473, 660,  
 1012  
 Ploetz, Alfred 1178  
 Plutarch [griech. Schriftsteller] 466,  
 1149, 1166  
 Polo, Marco 270  
 Polybios [griech. Geschichtsschreiber]  
 316  
 Pompeius Magnus, Gnaeus 317  
 Pontano, Giovanni 657–660  
 Poseidon 463, 1075  
 präsentisch [didaktisch-pastoral]  
 13, 77, 111, 348, 909, 1118, 1156  
 Prien, Günter 1192  
 Prinz [Hund] 1180, 1181  
 Prospero 741  
 Pseudo-Aristoteles 1149  
 Pseudo-Kallisthenes 237  
 Ptah [ägypt. Gott] 22, 175, 229, 463  
 Ptolemäus, Claudius 725  
 Ptolemeios I. Soter [hellen. Dynastie]  
 236, 477  
 Purchas, Samuel 942  
 Pyrrhon von Elis [griech. Philosoph]  
 853  
 Pythagoras [Philosoph] 474, 475  
 Quatremère de Quincy 1038  
 Quenstedt, Johann Andreas 62  
 Ramses II. 1315  
 Rassen [→ Mischling; Mischung] 42,  
 46, 60, 118, 141, 154, 195, 209, 214,  
 215, 217, 219–221, 239, 240, 267, 273,  
 324, 325, 479, 481, 499, 502, 503, 521,  
 656, 703, 771, 873, 924, 979, 1035,  
 1060, 1061, 1124, 1177–1180, 1208,  
 1209, 1215, 1219, 1220, 1225, 1228,  
 1230, 1232, 1236, 1241, 1250, 1259,  
 1263, 1265, 1266, 1285, 1290, 1296,  
 1349, 1350, 1376  
 Ratti, Achille [→ Papst XI.]  
 Re [Ra; ägypt. Sonnengott] 72, 228,  
 229, 230, 231, 233, 463  
 Rebmann, Hans-Rudolf 1031  
 Reinboth, Johann 859



- Reinheit [Blut, Herz, Sprache, Begriffe] 60, 78, 96, 118, 135, 141, 154, 169, 173, 189, 195–197, 200, 209, 210, 212–217, 219, 221, 235, 244, 245, 252, 255, 260, 263, 264, 273, 297–301, 308, 325, 333, 397, 510, 1061, 1073, 1085, 1118, 1119, 1133
- Rempen, Johann 1025
- Remus [Zwillingsbruder von Romulus] 1011
- Repanse de Schoye [Gralshüterin] 270
- Reynold, Gonzague Comte de 276
- Rhein 264
- Rhue, Morton 1253
- Ribbentrop, Joachim von 1240, 1241
- Richard de Saint Victor 1491
- Richard von St. Victor [Schriftsteller] 1421
- Rieble, Volker [Universitätsprofessor, Jurist] 562
- Riemer, Friedrich Wilhelm 1081
- Rilke, Rainer Maria 869, 1177, 1405
- Robert de Ketton 628
- Robespierre, Maximilien de 1039, 1048
- Romanes, Georg John 1186
- Romulus 1011
- Roos, Peter 1275
- Roxane 234
- Rubruk, Wilhelm von 270
- Rufus, Quintus Curtius 231
- Sacharja [Prophet] 396
- Saint-Just, Antoine de 1039
- Saladin 254
- Salamis 318, 663
- Salaville, Jean-Baptiste 1049
- Salier 1028
- Salloustios 1096
- Salmasius, Claudius 319
- Salomon 393, 471, 491, 511, 512, 582, 862, 873, 874, 1156, 1314, 1360, 1420, 1433
- Sarah [bibl. Gestalt; Frau Abrahams] 416, 1416
- Sargon I./II. 309, 1118
- Sartre, Jean-Paul 695
- Satan [→ Dämon] 1145, 1164, 1208, 1376
- Saturn 724, 1160, 1412
- Saul [Saulus; Christenverfolger; Apostel Paulus] 181, 902, 1094
- Saussure, Herce-Benoit de 1289
- Satyr [griech. Mythologie; Dämon]
- Scaliger, Joseph Justus 193
- Schadow, Gottfried 1175
- Schall, Adam 958
- Schallmayer, Wilhelm 1178
- Scheler, Max 1352
- Schelling, Friedrich W. J. 54, 191, 601, 610, 654, 1052, 1080, 1082, 1083, 1085
- Schemseddin, Mohammed [Hafis] 202, 431, 989, 1256
- Schiller, Friedrich 501, 575, 600, 601, 676, 739, 895, 896, 992, 1088, 1332, 1334, 1335, 1384
- Schiller, Justus 352
- Schiven [Shiva; höchster indischer Gott; göttliche Trimurti Brama – Shiva – Vishnu] 1084
- Schlegel, August Wilhelm 1052, 1079, 1090
- Schlegel, Caroline 1079
- Schlieffen, Alfred Gf. von 314
- Schopenhauer, Arthur 1173, 1199
- Schwab-Fehlis, Hans 1192
- Schwertheim, Elmar 236
- Sebundus, Raimundus [Sebond, Raimond] 1165

- Séchelles, Hérault 1043, 1045, 1047, 1048
- Seleukos I. Nikator [hellen. König] 236
- Serapis [ägypt.-hellenist. Allgottheit] 1128
- Sethe, Paul 1192
- Servet, Michael 218
- Shakespeare, William 662, 741, 1079, 1167
- Shangdi 963
- Sharpe, Christina 1154
- Silíceo, Juan Martinez 213
- Simon Magus 1118
- Simon, Richard 1357
- Simplicimus, Simplicius 1167
- Sirius [Hundsstern] 1071, 1129
- Söder, Thomas 898
- Sokrates [Philosoph] 68, 285, 286, 287, 288, 388, 538, 542, 543, 551, 583, 584, 587, 630, 1082, 1083, 1097
- Sol invictus 532–534, 1134
- Solyma 553
- Spalatin, Georg 1103, 1163
- Spalding, Johann Joachim 855
- Spencer, John 689, 917–919, 1361, 1363–1365, 1369, 1370
- Sperrige Begriffe 524, 605, 1359
- Sphinx 154, 229, 261, 328, 342, 369, 405, 1067, 1101, 1102
- Spinoza, Baruch de 1357
- Spitzweg, Carl 992
- Staël-Holstein, Anna Louise de 654, 907, 1077
- Stalin, Iosif Vissarionovič 150, 273, 417, 505, 597, 820, 843, 846, 980, 1062, 1182, 1246
- Stateira 234
- Statius, Publius Papinius [röm. Dichter] 164
- Staufer 74, 272, 650, 1028, 1132, 1133, 1135, 1138, 1139, 1240
- Stauferfreunde 312
- Staufergegner 312, 1136
- Stauferkaiser 72, 224, 312, 1139, 1140, 1214
- Stauffenberg, Claus Schenk Gf. von 1275
- Steinschneider, Moritz 213
- Stephanitz-Grafrath, Moritz von 1178, 1180
- Stier [Mythologie; Mischwesen; Hausrind; Sternzeichen] 54, 221, 229, 853, 1063, 1164, 1165, 1185, 1258
- Stoa [wirkmächtige Philosophie] 554, 817
- Strabon [griech. Geschichtsschreiber] 23, 1292
- Strattmann, Theodor A. Heinrich von 21
- Suárez, Francisco [span. Theologe/Philosoph] 849
- Sulzer, Johann Georg 1147
- Suttner, Bertha von 1220
- Swedenborg, Emanuel [Wissenschaftler, Theosoph] 987
- Tacitus, Publius Cornelius 306
- Tagar [Hund] 1191
- Tamerlan [Timur; Militärführer; Eroberer] 990
- Tauler, Johannes 862
- Tell, Wilhelm 575
- Temperamente [Mischungsverhältnisse] 64, 65, 219, 246, 247, 248, 272, 274, 287, 292, 325, 982, 1161, 1164, 1352, 1432
- Tempier, Etienne [Bischof] 218

- Tertullian [Quintus Septimius Florens] 59, 262, 606
- Teufel [→ Dämon] 25, 37, 133, 189, 276, 326, 540, 544, 546, 981, 1028, 1037, 1061, 1120, 1128, 1131, 1135, 1144, 1145, 1163, 1170, 1209, 1265, 1269, 1295, 1409
- Theokrit [Theokritos; griech. Dichter] 1149
- Theon von Smyrna 1176
- Thomas, Albert 821
- Thomas von Aquin 62, 75, 400, 412, 607, 617, 665, 849, 850, 1018, 1105, 1129, 1135, 1327, 1361, 1378
- Thomas von Kempen 1018
- Thomas de Clerier [Ps. f. Bonaventure Despériers] 1164
- Thot [ibisköpfiger bzw. paviangestaltiger Gott: Magie, Wissenschaft, Weisheit u. Kalender] 665
- Thule-Gesellschaft 1206
- Tian 964
- Tianshen 961
- Tieck, Ludwig 616, 1081
- Tipi-Family 1191
- Toland, John 1030
- Toller, Ernst 1195
- Totem 290, 294, 295, 302, 327
- Trajan [röm. Kaiser] 361
- Trenker, Luis 1291, 1292
- Trigault SJ, Nicolas 955
- Trotzkij, Leo [Lev Davidovič Bronštejn] 821, 829, 843
- Türmer 459, 494, 508, 509, 510
- Tutanchamun [Pharao; 18. Dynastie] 491
- Tyndale, William 689
- Typhon [Mythologie: Riese mit Drachen- u. Schlangenköpfen] 1101
- Typologie 65, 118, 143, 144, 145, 148, 331, 510, 511, 529, 617, 669, 776, 791, 826, 827, 829, 909, 953, 967, 1009, 1011, 1012–1013, 1021, 1028, 1157, 1198, 1203, 1288, 1302, 1306, 1308, 1323, 1326, 1327, 1342, 1349, 1354, 1357, 1359, 1362, 1363, 1376, 1377, 1378, 1384–1387, 1397, 1398, 1406, 1408, 1409, 1413, 1415
- Übersetzer 57, 80, 114, 195, 229, 353, 289, 378, 380, 387, 397, 415, 434, 517, 553, 766, 856, 877, 879, 913, 954, 956, 1074, 1081
- Unreinheit 60, 61, 173, 196, 213–215, 244, 245, 252, 260, 298, 300, 333, 397, 510, 1061, 1073, 1085, 1118, 1119, 1133
- Ungerechtigkeit 554, 811, 1376
- Valéry, Paul 5, 16, 30, 31, 42, 43, 451
- Valla, Lorenz 1421
- Vasari, Giorgio 667
- Veen, Otto van 1165
- Veltro [schnellfüßiger schwarzer Jagdhund] 1153
- Venerabilis, Petrus 628
- Venus 291, 306, 286, 984
- Vergil [Publius Vergilius Maro; Dichter] 1121
- Verjus, Antoine SJ 21
- Versöhnung 77, 108, 133, 165, 212, 219, 270, 275, 293, 339, 365, 417, 567, 610, 713, 729, 749, 765, 835, 1042, 1127, 1210, 1323, 1424, 1338
- Vesalius, Andreas 218, 1170
- Vespucci, Amerigo 602, 1159
- Vico, Giambattista 62, 745
- Vilsmaier, Joseph 1190

- Virchow, Rudolf 766–768, 770  
 Virtualität [virtuell] 6, 78, 93, 94, 100,  
 120, 121, 247, 288, 289, 90, 486, 513,  
 561, 570, 581, 608, 644, 645, 691, 696,  
 714, 781, 783, 932, 940, 1278  
 Voegelin, Eric 149  
 Voragine, Jacobus de 1129  
 Vulpius, Christiane 432  
  
 Wachsmuth, Wilhelm 1054, 1055  
 Wagner, Adolf 1248  
 Wagner, Richard 15, 245, 600, 1208,  
 1209  
 Wagner, Winifred 1208  
 Waldenser 1327  
 Waldseemüller, Martin 1159  
 Wallach, Jehuda L. 313  
 Washburn, Margaret Floy 1186  
 Wasser 38, 39, 59, 65, 97, 153, 174, 175,  
 176, 185, 191, 247, 269, 292, 295, 324,  
 403, 404, 422, 463–465, 482, 564, 568,  
 669, 691, 741, 791, 806, 822, 924, 944,  
 952, 964, 973, 1024, 1044–1046, 1071,  
 1099, 1120, 1378, 1429  
 Weggel, Oskar 951  
 Weihrauch 1040, 1090, 1227  
 Welcker, Friedrich Gottlieb 1093  
 Werner, Anton Alexander von [Maler]  
 558  
 Widder 73, 233  
 Wiesel, Elie 847  
 Wigand, Johannes 1144  
 Wilhelm II. [Kaiser; König von  
 Preußen] 1199, 1200, 1251, 143  
 Wilhelm von Aquitanien 628  
 Wilhelm von Hirsau 1123  
 Wilhelm der Schweiger [Fürst von Ora-  
 nien] 1168  
 Wilkins, John 970  
 Winckelmann, Johann Joachim 600,  
 601, 671, 1078, 1079, 1082, 1084,  
 1085, 1091  
 Wischnu [Vishnu; göttliche Trimurti  
 Brahma-Shiva- Vishnu] 1089  
 Witte, Emanuel de 1167, 1168  
 Wittgenstein, Ludwig 350, 388, 547,  
 736, 737, 909, 983  
 Wolffsohn, Michael [Historiker]  
 1323, 1324  
 Wunder [wunderbar] 13, 33, 51, 61,  
 69, 80, 92, 93, 97, 110, 154, 165, 169,  
 172, 189, 192, 210, 116, 230, 231, 235,  
 237–239, 241, 257, 264, 267, 270, 295,  
 309, 312, 335, 355, 360–362, 366,  
 369, 374, 405, 421, 529, 533, 558, 585,  
 629, 639, 653, 659, 661, 703, 731, 738,  
 741, 751, 761, 774, 891, 899, 902, 937,  
 943, 953, 962, 964, 968, 970, 972, 973,  
 975, 976, 981, 1022, 1026, 1031, 1033,  
 1042, 1044, 1055, 1068, 1074, 1080,  
 1084, 1094, 1103, 1107, 1113, 1117,  
 1118, 1125, 1127, 1128, 1130–1132,  
 1149, 1156, 1160, 1161, 1169, 1175,  
 1179, 1197, 1211, 1217, 1233, 1234,  
 1235, 1248, 1249, 1269, 1277, 1290,  
 1297, 1315, 1330, 1332, 1355, 1364,  
 1398, 1403, 1409, 1411, 1422  
 Xenophon [Politiker; Schriftsteller] 1149  
 Yongzken [chin. Kaiser] 967  
 Zarathustra [altiran. Priester] 660,  
 1317  
 Zelter, Karl Friedrich 990  
 Zentaurn [Kentaurn; Mischwesen]  
 154, 328, 352, 463, 464, 971, 976,  
 846, 1100, 1136, 1137

Zentaurensprache 846

Zentaurenstaat 846

Zerberus [Kerberos; mehrköpfiger  
Hund] 1164

Zeus 72, 73, 163, 226, 231, 233, 294,  
302, 313, 421, 422, 432, 433, 469,  
477, 575, 822, 823, 943, 974, 1013,  
1044, 1088

Zeus-Ammon 231

Zimmermann, Karl Paul von 21

Zuckmayer, Karl 425, 1169

Zyniker 1174

Zynismus 502, 503, 982, 1098, 1163,  
1174, 1175, 1190 1233, 1250

Zypern 44, 361, 553

## Länder- und Ortsregister

- Achet-Aton [Tell-el-Amarna] 466, 493  
 Aberdeen 704  
 Adam Peak 1008  
 Afrika 18, 43, 44, 52, 138, 213, 226,  
 272, 463, 482, 491, 823, 1143, 1155,  
 1192, 1203, 1392  
 Ägäis 44, 44, 46, 1116  
 Ägypten [→ Exodus] 31, 32, 34, 40,  
 54, 73, 95, 97–100, 102, 104–106,  
 109, 127, 163, 170, 173–176, 183,  
 185, 222, 226, 228, 230, 233, 234,  
 326, 314, 328, 342, 347, 373, 377,  
 380, 402, 404, 408, 410, 411, 442–  
 444, 463, 466–469, 471, 473, 474,  
 476, 477, 479, 480, 482, 537, 552,  
 553, 603, 640, 758, 912, 914, 916,  
 917, 919, 1009, 1067, 1070–1072,  
 1080, 1094, 1100, 1101, 1106, 1123,  
 1127, 1284, 1307, 1314, 1315, 1356,  
 1363, 1364–1365, 1367, 1375  
 Ägyptenimagination 917  
 Ain [Département] 1128  
 Akkad 309, 466, 979, 1115  
 Akkon 254  
 Akropolis 583, 1075, 1096  
 Alexandria 130, 237, 360, 491, 552,  
 640, 1012, 1277, 1391  
 Alpujarras [Gebirgsregion Granada/  
 Almeria] 213  
 Altenech 270  
 Amerika 16, 18, 39, 41, 63, 113, 114,  
 116, 118, 138, 148, 152, 207, 220,  
 348, 464, 482, 507, 603, 604, 618,  
 623, 638, 663, 828, 847, 848, 967,  
 969, 970, 985, 991, 1009, 1010, 1031,  
 1054, 1143, 1154, 1158, 1191, 1203,  
 1219–1222, 1224, 1254, 1277, 1321,  
 1359, 1362, 1363, 1373–1377, 1382,  
 1385  
 Amazonien 327  
 Anatolien 46, 226  
 Ankogel 1289  
 Antiochia 360, 361, 902  
 Anubis [ägypt. Gott der Totenriten]  
 404, 1070, 1071  
 An-yang 1284  
 Arabien 662  
 Arabische Halbinsel 226  
 Archipel Gulag 150, 273, 514  
 Arezzo 1153  
 Argos [griech. Polis] 476  
 Arierburg 1208  
 Arizona 926  
 Asien [→ Klein-, Vorder- u. Zentral-  
 asien] 20, 24, 25, 40, 42–44, 73,  
 114, 166, 222, 223, 234, 236, 469,  
 482, 491, 813, 823, 825, 945, 953,  
 965, 967–969, 1143, 1203, 1413  
 Assiut [ägypt. Stadt] 1070  
 Athen 231, 286, 287, 294, 361, 460,  
 476, 551, 552, 574, 582, 587, 596,  
 597, 603, 626, 627, 640, 641, 809,  
 811, 813, 823, 824, 834, 1047, 1075,  
 1077, 1089, 1095, 1096, 1115, 1391  
 Atlantik 41, 319, 615, 1155, 1375  
 Attika 18, 43, 44, 52, 99, 138, 213, 226,  
 272, 463, 482, 491, 823, 1143, 1155,  
 1192, 1203, 1392  
 Auerstedt 989  
 Auschwitz 15, 150, 509, 514, 874, 891,  
 1061, 1184, 1225, 1323, 1366

- Babylon 174, 234, 443, 496, 553, 574, 641, 1009, 1118, 1316  
 Babylonische Gefangenschaft 309, 873, 1316, 1318  
 Babylonisches Exil 304, 873, 1069, 1106, 1107, 1314, 1316–1318  
 Bad Bank 522, 787  
 Baktrien 222  
 Bayreuth 1208, 1229  
 Berg Horeb 394  
 Berg Morija [Land] 1410  
 Berg Sinai 215, 394, 1049, 1308  
 Berghof 1061, 1197, 1201, 1215, 1238, 1239, 1249, 1250, 1275, 1276  
 Berlin 892, 920, 972, 1176, 1195, 1238, 1240, 1246, 1293, 1294, 1432  
 Bethlehem 99, 309, 618, 1022, 1025, 1412, 1421  
 Böotien 1013  
 Bonn 505, 1232  
 Brocken [Harz] 1054  
 Bukephala 222  
  
 Cambridge 537, 917, 1173, 1361  
 Cannae 313, 314  
 Castalgandolfo 214, 927  
 Chalybon [Aleppo] 234  
 Champ de Mars 1047  
 China 18, 20–22, 113, 114, 138, 151, 167, 646, 648, 649, 941, 945–947, 949, 950, 952, 954–1962, 965–968, 1277, 1284  
 China [Macao; chin. Provinz] 955, 961  
 Cluny 628, 1308  
 Córdoba 189, 225  
 Cortona 1017  
  
 Dämon [tierköpfiges Mischwesen; Schicksalsmacht; → Teufel, Satan, Luzifer]  
 Damaskus [Damaskos] 222, 234, 361, 902  
 Danzig 1189, 1181  
 Delphi 231, 831, 832, 1075, 1101, 1411  
 Deutschland 5, 15, 44, 152, 165, 197, 213, 216, 322, 372, 387, 451, 497, 503, 505, 507, 600, 638, 661, 662, 704–706, 709, 711, 716, 767, 771, 782, 832, 839, 841, 845, 858, 859, 890, 906, 917, 938, 972, 981, 999, 1010, 1018, 1021, 1030, 1034, 1052, 1053, 1055, 1077, 1088, 1120, 1136, 1139, 1140, 1160, 1167, 1168, 1176, 1177, 1183, 1190, 1192, 1205, 1220, 1222, 1227, 1229, 1234, 1238, 1242–1244, 1246, 1248, 1262, 1268, 1276, 1277, 1294, 1297, 1327, 1332, 1336, 1363, 1383, 1405, 1407, 1422, 1426, 1433, 1434  
 Dominikanische Republik 1154  
 Dzil Nachaa Si An 927  
  
 Edom 178, 279  
 Eismeer 1289  
 Ektabana 222  
 El-Alamein 1246  
 Eldorado [Goldstadt] 1156  
 Elis [Hauptstadt; Landschaft] 231  
 Elfenbeinturm 82, 108, 117, 200, 279, 423, 437, 459, 481, 487–491, 494, 496, 505, 506, 508, 509, 511–513  
 Elfenbeinturmrüine 1260  
 England 42, 148, 507, 662, 688, 689, 733, 779, 780, 818, 917, 941, 942, 944, 1030, 1032, 1034, 1086, 1105, 1173, 1313, 1361–1363, 1373–1378, 1382, 1385  
 Ephesus 361  
 Epidauros [Kultstätte des Heilgottes Asklepios] 1074

- Erythräisches Meer [Arabisches Meer] 222
- Euphrat 292
- Eurasien 293
- Europa 8, 20, 21, 24–26, 30, 40–44, 46, 63, 73, 80, 99, 113–116, 118, 124, 138, 142, 143, 176, 191, 208, 209, 213, 218, 223, 226, 263, 317, 318, 320, 322, 324, 336, 348, 361, 362, 364, 372, 432, 446, 460, 476, 479, 482–484, 491, 497, 498, 502, 507, 555, 557, 617, 623, 638, 646, 649, 661, 662, 709, 711, 761, 782, 818, 824–826, 828, 846, 857, 865, 889, 891, 900, 917, 945, 946, 952, 954, 955, 961, 963, 964–967, 969, 970, 979, 985, 989, 1010, 1018, 1032, 1050, 1052, 1053, 1058, 1119, 1120, 1143, 1161, 1180, 1221, 1225, 1228, 1249, 1257, 1266, 1272, 1273, 1295, 1321, 1335, 1355, 1357, 1363, 1377, 1380, 1383, 1385, 1387, 1395, 1398, 1423, 1430, 1437
- Evesham 113
- Exodus [→ Ägypten] 40, 95, 96, 101, 103, 104, 109, 110, 110, 126–128, 148, 209, 230, 237–239, 418, 435, 467, 468, 477, 663, 838, 874, 914, 916, 918, 1009, 1068, 1069, 1307, 1314, 1315, 1358, 1364, 1366, 1373, 1375, 1409
- Fels 39, 175, 208, 244, 245, 291, 403, 422, 431, 437, 496, 552, 616, 636, 669, 670, 676, 688, 690, 693, 694, 756, 829, 872, 874, 911, 936, 967, 973, 1015, 1019, 1026, 1040, 1070, 1071, 1101, 1115, 1246, 1283, 1289, 1292, 1308, 1310, 1403, 1411, 1413, 1414, 1420, 1429
- Flandern 1195
- Florenz 858, 1017
- Frankfurt 46, 382, 416, 503, 570, 644, 711, 808, 891, 902, 977, 989, 1135, 1181, 1186, 1227, 1243, 1266, 1278, 1324
- Frankreich 116, 152, 165, 215, 314, 507, 524, 662, 676, 681, 824, 917, 971, 985, 989, 1021, 1034, 1037, 1048, 1051, 1052, 1063, 1092, 1120, 1176, 1339, 1363, 1385
- Freiburg 82, 349, 743, 1164, 1232
- Fujisan 18, 19, 1008
- Fulda 1416
- Gades [Cádiz] 826
- Ganges 826
- Garten Eden [Paradies] 826, 1156, 1289, 1374
- Gaugamela 234, 423
- Gaza 222, 234
- Gedrosische Wüste 222
- Gelber Fluss 292
- Gelobtes Land 41, 42, 176, 238 348, 690, 828, 847, 916, 1176, 1375, 1376
- Gibraltar 43, 252
- Gizeh 370, 405
- Gletscher 1289, 1429
- Göttingen 1088, 1270,
- Golgatha [Golgata] 15, 826, 1247, 1408, 1410
- Gordion 231
- Griechenland 31, 32, 34, 40, 43, 44, 54, 163, 170, 222, 225, 236, 251, 328, 342, 347, 387, 394, 398
- Großbritannien 524
- Haiti 1154
- Hannover 20, 21, 767
- Harappa-Indus 1284
- Haus 15, 45, 168, 169, 227, 270, 278, 308, 312, 342, 398, 400, 427, 496,



- 505, 512, 628, 698, 739, 793, 813,  
872, 937, 944, 1022, 1031, 1054,  
1060, 1061, 1073, 1081, 1116, 1120,  
1146, 1166, 1167, 1172, 1179, 1180,  
1197, 1215, 1231, 1232, 1234, 1238,  
1288, 1330, 1332, 1366, 1400, 1404,  
1432, 1435  
Hebron 1191  
Heidelberg 501, 1027, 1080, 1186, 1232  
Heliopolis [ägypt. Stadt] 229  
Hellas 1069, 1080, 1083, 1096  
Heziloleuchter [→ Bischof Hezilo]  
128, 1417, 1419  
Hildesheim 64, 65, 115, 128, 175, 376,  
469, 477, 729, 851–854, 1025, 1133,  
1135, 1410, 1415–1417, 1419, 1420,  
1422  
Himalaja 1283  
Hispaniola 116, 1154, 1156, 1158,  
1159  
Hohlefels 291  
Hollywood 1063  
Holocaust-Gedenkstätte [Yad Vashem]  
1047  
Holocaust-Industrie 1225  
Hortus deliciarum 670  
Hydaspes [Jhelum] 222  
Hyphasis [Bea] 222  
  
Indien 18, 138, 167, 169, 226, 270, 552,  
553, 823, 914, 944, 995, 970, 1080,  
1124, 1125, 1127, 1143, 1277, 1382  
Indien [Goa; port. Kolonie] 955  
Indien [West-; West-; Vorder-] 222,  
479, 970  
Indienbuch [Indiká] 1125  
Indus 222, 236, 292, 319, 1284  
Insel [Berg, Dorf, Lage, Raum, Welt]  
44, 116, 167, 252, 372, 421, 422, 423,  
433, 553, 603, 616, 618, 742, 852, 943,  
1030, 1154, 1156, 1158, 1159, 1393  
Insel [Asyl, Bewohner, Museum,  
Wissenschaft] 508, 618, 741, 1351  
Insel [Halbinsel, Sinaihalbinsel] 226,  
477, 1068  
Iran [Ostiran] 220, 226, 237, 330, 479  
Israel 32, 40, 54, 59, 95, 102–106,  
109, 127, 163, 173–176, 278, 306,  
328, 347, 373, 374, 377, 380, 387,  
394–396, 399, 418, 442–444,  
466–468, 471, 474, 477, 496, 511,  
535, 537, 553, 555, 618, 663, 740,  
823–825, 827, 829, 834, 841, 847,  
875, 876, 901, 914, 916, 1009, 1027,  
1068, 1069, 1106, 1107, 1110, 1113,  
1123, 1157, 1191, 1308, 1309, 1312,  
1313–1316, 1319, 1323, 1324,  
1355–1357, 1360, 1365–1367, 1371,  
1396, 1400, 1407, 1409, 1413  
Israel [vor- u. nachexilisch] 102, 106,  
444, 471, 831, 873, 874, 1316, 1318,  
1372  
Italien 55, 137, 218, 270, 505, 506, 556,  
662, 1017, 1018, 1026, 1035, 1046,  
1139, 1150, 1283, 1289, 1331, 1342  
Japan 18, 114, 138, 995, 1008  
Jena 202, 431, 989, 1256  
Jerusalem 5, 38–41, 128, 134, 137,  
145, 252–254, 263, 270, 279, 312,  
319, 352, 360, 393, 394, 451, 460,  
471, 473, 481, 491, 492, 495, 496,  
533, 535, 539, 552, 553, 555, 574,  
581, 626, 627, 641, 666, 668, 683,  
690, 692, 714, 718, 743, 823–825,  
827, 831, 834, 835, 851, 858, 859,  
860, 861, 862, 869, 872–874, 877,  
902, 910, 911, 927, 928, 999, 1012,  
1013, 1020, 1021, 1025, 1026, 1069,

- 1108–1110, 1122, 1139, 1149, 1156,  
 1241, 1297, 1312, 1313, 1315, 1318,  
 1328, 1370, 1372–1375, 1377, 1379,  
 1391, 1397, 1403–1408, 1412–1418,  
 1420, 1420  
 Juda 442, 466, 553, 1314, 1316, 1318,  
 1366, 1372  
 Jupitertempel 1413  
  
 Kalvaria 1409  
 Kalvarienberg 1021, 1025, 1408  
 Kana'an 1068, 1069  
 Kanada 327  
 Kap  
   – der alten Welt 42  
   – der Guten Hoffnung 42, 955  
 Kärnten 1289  
 Karthago 226, 1391  
 Kehlstein 1239  
 Kilimandscharo 18  
 Kirjat Arba 1191  
 Kithäron 1013  
 Kleinasien 222, 226, 236, 299, 1094, 1125  
 Knidos 1125  
 Köln 1209, 1216, 1232  
 Köpenick 425, 1169  
 Konstantinopel 264, 434, 435, 534,  
 1391, 1393  
 Korinth 361, 362, 977, 1309  
 Korsika 44  
 Kostenki-14 46  
 Kuba 1159  
 Küste 44, 230, 244, 740, 741, 1293,  
 1316  
 Küstenkultur [-land; -region; -zone]  
   167, 168, 236, 347, 553, 1159, 1315  
 Küstenschiffahrt 44  
 Kydathen [Stadtteil der Polis Athen] 811  
 Kyffhäuser 1212  
  
 Kyrene 231  
 Kynopolis 1129  
 Kynopolitanien 1129  
  
 Landsberg 1197, 1234  
 Languedoc 1392  
 Las Navas de Tolosa 628  
 Lauchstädt 1090  
 Libanon [-turm] 23, 496  
 Loreto 1022  
 Lykia 1129  
 Lykopolis 1129  
 Lyon 1014, 1139  
  
 Macao [Gemeinde; chin. Provinz]  
   955, 961  
 Mainz 44, 1209, 1278, 1327, 1417  
 Makedonien 224, 231, 316  
 Mantua 1017  
 Marseille 1416  
 Mauer 742, 835, 1025, 1061, 1407, 1417  
 Memphis [ägypt. Stadt] 175, 228, 229,  
   463  
 Merseburg 216, 217  
 Mesopotamien 54, 98, 169, 170, 176,  
   308, 328, 342, 377, 405, 471, 986,  
   1074, 1118, 1284  
 Meteora [Bergklöster] 1283, 1415  
 Metz 1209  
 Mexiko 327  
 Mittelmeer [-flotte; -kulturen] 41–44,  
   167, 226, 151, 423, 1074, 1316, 1392  
 Mittelmeerraum 44, 225–227, 242,  
   252, 377, 480, 664, 829, 1069, 1070,  
   1283, 1284, 1315, 1395  
 Mons Christi 670  
 Mons Dei et Pietatis 1017  
 Mons Misericordiae 670  
 Mons Pietatis 1017

- Mons Virtutem 670  
 Mons Vaticanus 134, 683  
 Mons Zion 683, 690  
 Mont Ventoux 694  
 Monte Cassino 1283  
 Monte  
   – di Varallo 1015, 1022, 1025  
   – di Crea 1015  
   – di Oropa 1015  
   – di Orta 1015  
   – di Ossuccio 1015  
   – di Ghiffa 1015  
   – di Domodossola 1015  
   – di Belmonte 1015  
 Montes Frumentarii 1017  
 Montes Pecuniarii 1017  
 Montserrat 615, 1283, 1339  
 Moskau 597, 846  
 Mount Graham 926, 927, 935, 936,  
   986, 993  
 München 522, 703, 712, 900, 1206,  
   1232, 1234, 1235, 1248, 1289, 1292,  
   1294, 1298  
  
 Nanga Parbat 1283  
 Naukratis 226  
 Neuss 1209  
 Nikaia [Hydaspes] 222  
 Nil 228, 292, 328, 403, 404, 463, 468,  
   469, 478, 1070, 1071, 1084, 1316  
 Nildelta 228, 1316  
 Nilland 469, 478  
 Nisibis [Nusaybin] 234  
 Nordamerika 18, 623, 638, 824, 1219,  
   1220, 1224, 1412  
 Nordostafrika 226  
 Northumberland 733  
 Nürnberg 1169, 1208, 1327  
  
 Obersalzberg 1061, 1062, 1181, 1189,  
   1195, 1197, 1201, 1202, 1211, 1215,  
   1216, 1219, 1220, 1229, 1230, 1231,  
   1238, 1239, 1241, 1246, 1247–1250  
 Okzident [okzidental] 24, 26, 253,  
   255, 256, 260, 270, 312, 331, 436,  
   610, 628, 944, 965, 1320, 1417  
 Ölberg [Jerusalem] 1408, 1411  
 Olympia [Zeus-Heiligtum in Elis]  
   599, 823  
 Orient [orientalisch] 24, 70, 72, 104,  
   108, 163, 174, 226, 227, 234–237, 253,  
   255, 256, 260, 270, 281, 295, 300, 310,  
   312, 313, 315, 316, 319, 320, 324–326,  
   330, 331, 333, 335–338, 373, 394, 429,  
   437, 440, 467, 553, 610, 639, 718, 792,  
   810, 824, 829, 834, 840, 902, 944, 965,  
   979, 1067, 1074, 1075, 1077, 1079,  
   1080–1082, 1089, 1094, 1100, 1103,  
   1108, 1116, 1122, 1123, 1125, 1127,  
   1129, 1132, 1143, 1175, 1203, 1220,  
   1284, 1412  
 Orientalisierung 316, 321, 331, 1080  
 Orvieto 1017  
 Ostiran 222, 479  
  
 Padua 218, 1153  
 Pairatonion [Marsa Matruk] 230  
 Palast 168, 392, 400, 465, 496, 534, 1293  
 Palästina 253, 254, 359, 444, 1021,  
   1108, 1311, 1315, 1316, 1318  
 Panama 785  
 Paphos 361  
 Paria 1159  
 Paris 21, 190, 218, 824, 1037, 1043,  
   1046, 1047, 1092, 1212  
 Patala [Haidarabad] 222  
 Peking 945, 954, 955, 960, 968  
 Périgord 733

- Peripatos [Wandelgang] 552  
 Persien 328, 423, 479, 553, 1145  
 Perugia 1017  
 Pico del Teide [Teneriffa] 945  
 Polen 40, 119, 342, 792, 841, 1021, 1264, 1268, 1269  
 Posen 1179, 1229, 1256, 1263, 1264, 1265, 1267, 1273, 1274  
 Posener [Bewohner, Zeit, Rede, Lehrstuhl] 1139, 1262, 1263, 1265, 1266, 1268, 1269, 1274  
 Petrograd 819, 820, 821, 844  
 Potsdam 425, 504, 993, 1248, 1249, 1295  
 Prag 941, 1209  
 Puerto Rico 1159  
 Pyramiden 39, 168, 301, 324, 1203  
  
 Quedlinburg 852  
  
 Reichskanzlei 1062, 1189, 1242, 1249  
 Riddagshausen [evang. Kloster] 913  
 Rom 20, 21, 39, 40, 41, 44, 59, 61, 134, 140, 170, 214, 226, 314, 318, 334, 360, 361, 433, 440, 441, 460, 491, 498, 535, 556, 557, 573, 574, 627, 640, 641, 652, 659, 664, 666, 683, 756, 830, 927, 947, 955, 961, 967, 967, 979, 1008, 1014, 1025, 1073, 1078, 1091, 1092, 1140, 1143, 1172, 1342, 1391–1395, 1397, 1398, 1403, 1404, 1413, 1414, 1417  
 Russland 18, 46, 118, 150, 151, 314, 507, 819, 820, 834, 839, 841, 843, 839, 841, 843, 844, 1179, 1191, 1228, 1242, 1274, 1383, 1385, 1386  
  
 Sacer mons 670  
 Scala naturalis 189  
 Scala virtutem 670  
  
 Sakkara 1070  
 Salzburg 1202, 1216, 1236, 1275, 1289  
 St. Michael [Kirche in Hildesheim] 1416  
 Santa Cruz 1188  
 Sesiatal 270  
 Sevilla 628, 1121, 1149  
 Sichuan [chin. Provinz] 955  
 Sinai 110, 215, 394, 399, 400, 477, 838, 1008, 1049, 1068, 1069, 1108, 1308, 1314, 1316, 1409  
 Siwah [Oase] 73, 230, 231–233  
 Skylla [Mythologie; Meeresungeheuer] 1073  
 Sizilien 44, 252, 628, 1132  
 Sogdiana [Sogdiane; Sogdien] 222  
 Spanien 43, 44, 60, 206, 207, 212–215, 252, 628, 662, 1021, 1120, 1154, 1156–1159, 1167  
 Sparta 231, 476, 1108  
 Speyer 1209  
 Stalingrad 505, 1062, 1182, 1246  
 Stedingen [Stedinger] 270  
 Stockholm 818, 819  
 Sowjetunion 842, 844, 847, 848, 1239  
 Sumpf 465, 742, 1040, 1042  
 Susa 222, 234  
 Syrien 361, 1094  
  
 Taiga 1192  
 Tanach [Bibelschriften des Judentums] 279  
 Tell [Siedlungshügel] 168, 301  
 Tempel [-anlage; -bau; -kultus; -fest; -ritual] 57, 145, 163, 166, 168, 169, 175, 228, 229, 230, 286, 300, 301, 308, 323, 362, 393, 394, 403, 404, 465, 491, 574, 583, 676, 682, 690, 718, 728, 827, 829, 832, 840,

- 856, 872, 873, 874, 911, 1020, 1027, 1034, 1038–1040, 1047, 1070, 1074, 1075, 1099, 1123, 1156, 1203, 1283, 1318, 1404–1406, 1408, 1412, 1413, 1420
- Tempelberg 666, 690, 743, 796, 827, 829, 872, 873, 901, 910, 912, 926–928, 1060, 1068, 1106, 1300, 1309, 1408, 1410, 1412, 1416
- Tempel [-gemeinschaft; -kunst] 1072, 1372
- Tempel [-modell; -pyramiden] 39, 682
- Tempel [-säulen; -raum; -wände] 39, 229, 286
- Tempelraub 286
- Tempel [-turm; -staat] 308, 1109
- Thapsakos 234
- Theben [Böotien] 1097, 1101
- Theben [Luxor] 226, 228, 466
- Thron 38, 58, 168, 175, 348, 371, 395, 412, 471, 491, 535, 613, 823, 860, 872, 879, 1053, 1144, 1150, 1410
- Thule-Gesellschaft 1206
- Tigris 222, 292
- Toledo 213, 252, 628
- Toppo 1153
- Trient 877, 927, 1024
- Trier 1209
- Turm 39, 82, 108, 117, 168, 200, 279, 301, 324, 412, 422, 423, 437, 437, 481, 487–492, 495, 496, 505, 506, 509–513, 557, 614, 1014, 1054, 1203, 1277, 1278, 1417
- Tyros 234
- Uetliberg 1031
- Venedig 1018
- Veragua 1159
- Vézelay 1126–1128, 1308
- Vorderasien 225, 226, 357, 1284
- Wachenfeld 1197, 1231
- Wallstreet 540
- Westafrika 1153
- Weimar Klassik [Weimarer] 74, 599, 733, 989, 1077, 1078, 1090, 1092, 1335
- Weimarer Republik 425, 426, 504, 521, 597, 701, 703, 770, 979, 1057, 1060, 1197, 1201, 1204, 1206, 1213, 1214, 1227, 1231–1233, 1235, 1237, 1273, 1285, 1290, 1332, 1334, 1350
- Wewelsburg 1179
- Wien 21, 34, 216, 1195, 1220, 1294, 1366, 1400
- Wolfsschanze 1062, 1189
- Worms [Wormser] 1018, 1209, 1264
- Würzburg 1130, 1131, 1232
- Wüste 169, 222, 231, 339, 610, 690, 911, 912, 916, 926, 1010, 1029, 1068, 1069, 1113, 1310, 1312, 1314, 1315, 1317, 1318, 1363, 1371, 1374, 1375, 1391, 1396, 1398, 1409, 1425, 1429
- Xanten 1209
- Zentralasien 226
- Zikkurat [Stufenturm] 39, 168, 308, 495, 1203
- Zion 40, 56, 134, 176, 278, 279, 394, 395, 451, 491, 492, 512, 683, 690, 718, 732, 799, 828, 829, 832, 840, 861–863, 872–874, 889, 927, 1921, 1069, 1156, 1191, 1387, 1404, 1406, 1408, 1410, 1412

## Namenregister der zitierten Literatur

- Aamodt, Sandra 712  
 Abel, Günter 749, 753, 754, 756, 793, 910, 1186  
 Abelshauser, Werner 721, 786  
 Abbott, Andrew 694  
 Ackermann, Ingeborg 671  
 Adam, Armin 1348  
 Adorno, Theodor W. 88, 124, 693, 714, 893, 1247  
 Alberigo, Guiseppe 619  
 Albert, Hans 753–756, 772–774  
 Alphei, Cord 854  
 Alt, Albrecht 406  
 Altenschmidt, Karsten 490  
 Aly, Götz 1058  
 Anderegg, Johannes 763, 790, 793  
 Anders, Günther 645, 910  
 Angel, Hans-Ferdinand 1301  
 Angenendt, Arnold 806, 961–963, 1155, 1368, 1397, 1398  
 Anglet, Kurt 419, 420  
 Antonow, Konstantin 132, 133, 286  
 Apel, Karl-Otto 675  
 Arendt, Dieter 992, 1063, 1339  
 Armstrong, Karen 205  
 Arning, Holger 243, 308, 705  
 Assmann, Aleida 101, 129, 209, 363, 481, 669, 709, 872, 1055, 1255, 1333, 1397, 1403, 1404  
 Assmann, Jan 13, 32, 34, 95–99, 100–106, 109, 111, 126–129, 134, 148, 170, 173, 174, 176, 186, 189, 201–204, 211, 230, 233, 234, 237–239, 245, 309, 377, 379, 380, 382, 401, 410, 439, 443, 467–469, 471–473, 475–479, 493, 550, 556, 604, 757, 878, 881, 906, 913–919, 1068, 1069, 1106, 1107, 1114, 1198, 1217, 1307, 1314, 1317, 1355–1358, 1361, 1363–1371, 1392, 1400  
 Aster, Ernst von 445, 525  
 Atze, Marcel 1259  
 Auer, Johann 14, 61, 96, 208, 348, 396, 411, 412, 437, 687, 821, 877  
 Auerbach, Erich 685, 1323  
 Augustinus, Aurelius 138, 502, 534, 561, 662, 726, 773, 806, 828, 849, 850, 856, 873, 912, 927, 983, 1008, 1012, 1013, 1019, 1029, 1105, 1121, 1155, 1156, 1333, 1334, 1368, 1385, 1393, 1396, 1397, 1417, 1420  
 Aurnhammer, Achim 1082  
 Aus der Au, Christina 778  
 Averkamp, Anselm 753, 755, 761, 785, 786, 789  
 Avni, Gideon 253, 254  
 Baberowski, Jörg 723  
 Bach, Olaf 88, 125, 201, 238  
 Bach, Steven 1293, 1294  
 Bachmann, Hans-Gert 582  
 Bärsch, Claus-Ekkehard 772–774, 1206, 1227  
 Baeumer, Max L. 834, 1080, 1083, 1085, 1087  
 Bahn timers, Patrick 711  
 Bahr, Petra 912  
 Baier, Michael 692  
 Ballof, Rolf 1243  
 Barbarić, Damir 292, 305  
 Bargatzky, Thomas 802, 1302  
 Barner, Wilfried 1033  
 Barth, Hans Martin 291, 305, 880

- Barth, Ulrich 880, 1075, 1076, 1105  
 Barthes, Roland 246, 761, 762, 1204  
 Baudler, Georg 1158  
 Bauer, Barbara 859  
 Baxmann, Inge 1042, 1046–1049  
 Becker, Nicole 1436  
 Beckermann, Ansgar 176, 296  
 Begemann, Christian 943  
 Behler, Ernst 754  
 Behnen, Michael 853  
 Behrens, Kai 897, 1053  
 Beinlich, Horst 469  
 Beisenkötter, Isabel 979  
 Bell, Catherine M. 626  
 Beller, Sieghard 524  
 Belting, Hans 370  
 Benjamin, Walter 135, 397, 417–420, 1161, 1426  
 Bender, Andrea 524  
 Bennett, Gaymon 776  
 Benrath, Ruth Johanna 937  
 Bercovitch, Sacvan 1373, 1374  
 Berg, Nicolas 1268  
 Berger, Klaus 339, 341, 344, 348–350, 352, 353, 355, 1027, 1326  
 Berger, Peter L. 102, 122, 172, 182, 494, 499, 565, 626, 635, 834, 849, 884, 887, 910, 1009, 1010, 1059, 1325, 1425  
 Bergman, Ingmar 869  
 Bergold, Ralph 749, 765  
 Berking, Helmuth 181  
 Berlejung, Angelika 176, 492  
 Bermbach, Udo 1082  
 Berner, Ulrich 296, 297, 301, 307, 310, 311  
 Bernet, Claus 851, 859, 860–862, 869, 1247, 1373, 1374  
 Bettray, Johannes 961  
 Beuken, Willem A. M. 491, 492  
 Beutel, Albrecht 620, 636, 637, 855, 871, 1144  
 Beuttler, Ulrich 933, 1319  
 Beuys, Barbara 1163  
 Beyer, Michael 864, 865  
 Bezzola, Reto 268  
 Białkowski, Błażej 1228, 1255, 1256–1258, 1260, 1262, 1265, 1266, 1268–1270  
 Bichler, Reinhold 94, 281, 314, 316, 324, 326, 581, 582, 602–605, 858  
 Bieberstein, Klaus 1404  
 Biser, Eugen 497  
 Bieberstein, Johannes Rogalla von 822, 835  
 Biesterfeld, Wolfgang 583, 604  
 Bireley S.J., Robert 205  
 Birnbacher, Dieter 1173  
 Bittner, Johannes 393  
 Blackmore, Susan 750, 752, 762, 921  
 Blänkner, Reinhard 619, 638,  
 Bleicken, Jochen 73, 212, 306, 307, 665, 825  
 Bloch, Ernst 307, 846, 921, 1156  
 Bloemers, Wolf 154  
 Blondel, Maurice 719  
 Blume, Michael 758, 777, 778, 922  
 Blumenberg, Hans 101, 110, 170, 431, 432, 478, 480, 690, 714, 740–742, 746, 991, 1258, 1313, 1318, 1319, 1334, 1430, 1431  
 Boghossian, Paul 274, 277, 280  
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 614, 615, 618, 624  
 Böckmann, Paul 610  
 Bödeker, Hans Erich 904  
 Böhme, Gernot 55  
 Böhme, Hartmut 639, 640, 641, 661, 690, 717, 746, 1015, 1032

- Bösel, Bernd 340, 341  
 Böttcher, Leif 815–817, 850  
 Böttrich, Christfried 544  
 Bohlen, Reinhold 554  
 Bohlender, Matthias 547, 548  
 Bohrer, Karl Heinz 586, 587, 1266, 1268  
 Bollenbeck, Georg 599, 600, 1058, 1233  
 Bons, Eberhard 554, 555  
 Boor, Helmut de 270  
 Bordt, Michael SJ 285  
 Borgards, Roland 29, 153  
 Borgolte, Michael 38, 69, 120, 167, 168, 1395  
 Bormann, Claus v. 700  
 Bornkamm, Günther 877  
 Borst, Arno 400, 1131  
 Bost, Harald 1106  
 Botond, Anneliese 616, 618  
 Bourdieu, Pierre 722, 835  
 Bourquin, Christophe 832, 835, 1081, 1083, 1100  
 Brackert, Helmut 261, 262, 264, 268, 271  
 Brackmann, Albert 1139, 1140, 1141, 1263, 1264  
 Brandi, Karl 1382  
 Brandt, Reinhard 1187  
 Braudel, Fernand 39, 171, 178, 1283, 1285, 1288, 1392  
 Braun, Herbert 876  
 Bredekamp, Horst 1161  
 Bredenbacher, Thomas 214  
 Brednich, Rolf Wilhelm 1168, 1169  
 Bremer, Manuel 1185, 1186, 1188  
 Bremmer, Jan N. 832, 833, 836, 1093, 1100  
 Breuer, Johannes 75  
 Breuning, Wilhelm 1404, 1406  
 Breyer, Thiemo 322, 325, 338, 366, 381  
 Bries, Olaf 52–54, 57, 368  
 Bringmann, Klaus 310  
 Broch, Thomas 729, 730, 739  
 Brockman, John 193, 563, 780, 783  
 Brodkorb, Mathias 648  
 Brokoff, Jürgen 895, 896  
 Brown, Peter 1317, 1391–1394, 1397  
 Bruggenbrock, Christel 809, 813  
 Brumlik, Micha 608  
 Brumm, Ursula 1363, 1377, 1379, 1380  
 Brunkhorst, Hauke 893  
 Brunner, August 1407  
 Brunner-Traut, Emma 176–178, 183, 185–187  
 Brunotte, Ulrike 1355, 1373–1375, 1378  
 Buc, Philippe 75, 96, 263, 264  
 Buchheit, Vinzenz 412  
 Buchner-Fuhs, Jutta 1177  
 Büchele, Herwig SJ 26  
 Bueb, Bernhard 898  
 Bühler, Benjamin 1178  
 Bühler, Johannes 1168  
 Burckhardt, Jacob 15, 54, 55, 656, 1083, 1200  
 Burger, Joachim 44, 45  
 Burke, Edmund 992  
 Burkert, Walter 166, 167, 184, 291, 305, 323, 324, 329, 337, 463, 833, 978, 979, 1073–1075, 1078, 1093, 1094, 1115  
 Burkhard, Dominik 214  
 Burschel, Peter 60, 194, 195, 196, 197, 213, 215, 297–300, 1133, 1163, 1209, 1334  
 Busch, Bernd 549, 706  
 Buschendorf, Bernhard 1092, 1093



- Büschges, Christian 1155  
 Buschkowsky, Heinz 708  
 Busse, Dietrich 1395  
 Büssgen, Antje 896
- Cammann, Alexander 711  
 Campe, Rüdiger 752  
 Cancik, Hubert 213, 305, 306, 611  
 Canto-Sperber, Monique 582  
 Cappai, Gabriele 1303  
 Carl, Horst 380  
 Carstens, Peter 90  
 Cavuldak, Ahmet 86, 121  
 Ceming, Katharina 429, 1096  
 Chapeaurouge, Donat de 1020
- Chenau, Philippe 214  
 Chouraqui, Andre 628  
 Christ, Karl 70, 311, 315, 316  
 Christie, Niall 254  
 Christlieb, Wolfgang 1102  
 Čičo, Martin 670  
 Clausberg, Klaus 633  
 Clauss, Manfred 1315, 1414  
 Cobb, Paul M. 254, 255  
 Coenen, Hans Georg 587–589, 791, 793, 794  
 Cohn, Norman 1136, 1139, 1212  
 Collani, Claudia von 21, 947–949, 952, 956, 957, 962–965, 967, 968  
 Colpe, Carsten 1347  
 Connelly, John 214, 220, 268  
 Conrad, Ruth 376  
 Conrady, Otto 1218, 1225  
 Conze, Eckart 1240, 1262–1264, 1268  
 Conze, Werner 181, 1264  
 Corbet, Justus 552, 574, 627  
 Courtine, Jean-Francois 849  
 Creutz, Daniel 381
- Crombie, Alistair C. 217, 218, 252, 412  
 Cumont, Franz 311, 320, 330, 331  
 Curtius, Ernst Robert 56, 381, 399, 426, 434, 437, 487, 496–498, 500–507, 526, 532, 598, 662, 688, 942, 1149, 1272, 1273
- Dahlheim, Werner 305, 306, 309, 311, 316, 334, 335, 349, 359–361, 435  
 Dainat, Holger 1225  
 Dalfen, Joachim 587  
 Dalferth, Ingolf U. 540, 546, 547, 548, 565, 633–635, 639, 642, 668, 677, 678, 681, 683, 684, 742, 838, 844, 845, 908, 909  
 Damler, Daniel 1159  
 Danneberg, Lutz 30, 724  
 Danto, Arthur C. 57, 70, 782, 789, 1307  
 Därmann, Iris 566, 569, 572, 588, 589, 1186  
 Dartmann, Christoph 41  
 Dassmann, Ernst 1414  
 Davis, Thomas M. 1373  
 Dawkins, Richard 80, 750, 788  
 De Brasi, Diego 54, 126, 127, 155  
 Degen, Andreas 538, 541–543, 630, 1082, 1083  
 Delgado, Mariano 213  
 Demandt, Alexander 73, 222, 223, 225, 227–229, 231, 232, 234, 294, 311, 315–321, 326, 331  
 Derrida, Jacques 84, 108, 158, 833, 835, 836, 844  
 Descola, Philippe 283, 288, 291, 292, 295, 296, 301, 302, 304, 307, 327, 328, 331, 334,  
 Deschner, Karlheinz 548, 1371  
 Desmond, William D. 1095, 1096, 1098  
 De Troyer, Kristin 1318

- Dickinson, Edward 1291  
 Diekmann, Kai 892  
 Diettrich, Olaf 751, 776, 795  
 Dietzsch, Steffen 1189  
 Diewald, Martin 646, 649  
 Di Fabio, Udo 372, 548, 571–573, 796, 797, 1326,  
 Dihle, Albrecht 437, 541  
 Dilthey, Wilhelm 26, 888, 889, 1320  
 Diner, Dan 841, 847, 1064, 1257  
 Dittmer, Jörg 180  
 Dochhorn, Jan 544  
 Dodds, Eric Robertson 1092, 1102  
 Dönike, Martin 1038  
 Doering-Manteuffel, Anselm 763, 770, 892, 1197, 1198  
 Dohm, Christian Wilhelm von 1029  
 Dohmen, Christoph 394, 439, 440, 477, 874  
 Dombrowski, Daniel A. 752  
 Drake, Harold A. 433  
 Drehsen, Volker 870  
 Drewermann, Eugen 98, 232, 295, 310, 313–315, 322, 344–347, 378, 398, 402, 406–408, 439, 459, 461, 462, 465, 474, 475, 499, 568, 585, 804, 869, 910, 931, 1203, 1230, 1245, 1349, 1351, 1352  
 Dreyer, Martin 375  
 Dubnow, Simon 846  
 Duden, Barbara 438  
 Düllo, Thomas 88, 90, 91  
 Dunne, George H. 952, 955–965, 967, 969  
 Durant, Will/Ariel 1175  
 Dürr, Renate 657, 850  
 Düsing, Edith 323  
 Du Toit, David S. 1311  
 Dux, Günter 776, 804, 836  
 Dyck, Joachim 834  
 Ebeling, Gerhard 804, 1402  
 Eco, Umberto 396, 397, 431, 517, 705, 1119  
 Edelmann, Gerald M. 289  
 Eder, Birgitta 1143  
 Eder, Manfred 1059, 1230, 1253  
 Ego, Beate 228, 1020  
 Eggebrecht, Arne 231, 442, 443, 464, 466, 468, 470, 482–484, 1067, 1070, 1071  
 Ehlers, Widu-Wolfgang 660  
 Ehrenpreis, Stefan 619, 620  
 Ehrenspeck, Yvonne 801  
 Ehrlich, Ernst Ludwig 191  
 Ehrmann, Theophil Friedrich 1289  
 Eibach, Joachim 732  
 Eicher, Peter 872  
 Eisenstein, Herbert 1119  
 Elger, Christian E. 724, 743, 744, 750, 758, 787  
 Eliade, Mircea 167–169, 267, 301, 324, 334, 422, 464, 555, 565, 833, 856, 857, 872–874  
 Elsner, Norbert 700, 1171  
 Emmerling-Skala, Andreas 658, 660  
 Emunds, Bernhard 783, 787  
 Engelbrecht, Jörg 1399  
 Enger, Philipp 1371  
 Engler, Bernd 1375–1378, 1380  
 Ennker, Benno 820  
 Enzensberger, Hans Magnus 36, 42, 45  
 Erler, Michael 285–287  
 Eßbach, Wolfgang 116, 134, 136, 140–143, 146–151, 166, 190, 191, 205, 213, 252, 264, 270, 308, 340, 353, 821, 1139  
 Essen, Georg 400, 535, 1355–1358  
 Esterbauer, Reinhold 77, 513  
 Evers, Dirk 173, 174, 177, 178, 782

- Faber, Roland 762, 765, 766, 797  
 Fabri, Felix 1024  
 Falke, Gustav-Hans H. 367, 368, 374, 410  
 Feest, David 723  
 Fellmann, Ferdinand 153, 154, 171, 172, 322, 1186  
 Fest, Joachim C. 15, 499, 600, 701, 1062, 1063, 1181, 1183–1185, 1188, 1189, 1195, 1196, 1200, 1205, 1206, 1208, 1210, 1211, 1217–1219, 1225, 1229, 1230, 1232, 1234, 1235, 1239, 1247, 1275, 1276  
 Fetscher, Iring 142  
 Feuchter, Jörg 202, 203  
 Feyerabend, Paul 633–635, 639, 811, 814  
 Figes, Orlando 841  
 Filser, Hubert 400  
 Finkelstein, Israel 1314, 1315, 1370, 1371  
 Finkelstein, Norman G. 1225  
 Finsterbusch, Karin 395  
 Fischer, Fritz 939  
 Fischer, Irmtraut 377, 444, 491  
 Fischer, Johannes 538  
 Fischer, Joseph A. 1014  
 Fischer, Manfred S. 502–504, 506, 507, 1272, 1273  
 Fitzenreiter, Martin 154  
 Flaig, Egon 96, 371, 374, 381, 711, 712, 1064  
 Flasch, Kurt 1089, 1097, 1396–1398, 1402, 1403, 1429,  
 Floridi, Luciano 89  
 Flüchter, Antje 624  
 Flusser, Vilém 941  
 Fögen, Marie Theres 56, 80, 108, 114–116, 120, 135, 157, 158, 258  
 Föllinger, Sabine 54, 126, 127, 155  
 Förschner, Franz 353, 1127  
 Fox Keller, Evelyn 753  
 Fox, Robin Lane 72, 73, 226, 236, 237, 316, 330–332  
 Frank, Manfred 1146  
 Frank, Sabine 103  
 Franke, Detlev 230  
 Fraenkel, Hermann 817  
 Frede, Dorothea 285  
 Free, Alexander 317  
 Frei, Norbert 893, 1219  
 Frey, Jörg 434, 435, 480  
 Fried, Johannes 919, 934, 935, 1140, 1141, 1276, 1353, 1359, 1370, 1385, 1386, 1387, 1427  
 Friedenthal, Richard 1163, 1164  
 Friedrich, Hugo 187  
 Friedrich, Volker 64, 1182, 1186  
 Fritz, Kurt von 52, 55, 85  
 Fröhlich, Günter 286  
 Fromm, Erich 1178  
 Frühwald, Wolfgang 677, 699, 795, 990, 1008, 1299  
 Fuchs, Ottmar 1221, 1223  
 Fuchs, Thomas 608, 609, 614, 858  
 Fuhrmann, Helmut 502, 503, 504, 544  
 Fuhrmann, Horst 1139–1141  
 Fuhrmann, Manfred 544  
 Fulda, Daniel 1175, 1176  
 Funke, Manfred 221  
 Furet, François 1036, 1037, 1039, 1044  
 Fürst, Alfons 393, 394, 401, 433, 536, 537  
 Füssel, Marian 79, 89, 106, 109, 120, 132, 196, 1134  
 Gabriel, Gottfried 55, 80, 167, 222, 223, 381, 382, 385

- Gabrieli, Francesco 312, 313  
 Gäckle, Volker 360  
 Gaier, Ulrich 473  
 Gaiser, Konrad 585  
 Gall, Lothar 149  
 Gallistl, Bernhard 1408, 1417  
 Gamm, Gerhard 734  
 Gamper, Michael 694, 698, 726, 729, 731, 749  
 Gasset, José Ortega y 502, 504  
 Gandler, Stefan 418, 419  
 Gehlen, Arnold 602  
 Gehrung, Petra 564  
 Gehrke, Hans-Joachim 232, 320, 321, 330, 332, 336, 337, 890  
 Genette, Gérard 125, 602, 628, 817  
 Gennep, Arnold van 626  
 Georges, Tobias 628  
 Gerwarth, Robert 1197, 1214  
 Gessmann, Martin 516, 519, 526, 531, 568, 644, 697  
 Geyer-Ryan, Helga 1220  
 Gillmann, Adrian 216  
 Girard, René 125, 204, 208, 258, 624  
 Girardet, Klaus Martin 394, 411, 434, 532–535, 1007, 1156, 1395  
 Gladigow, Burkhard 583, 764  
 Glaser, Hermann 1192, 1260, 1265  
 Goebel, Bernd 789  
 Goebbels, Joseph 702, 1058, 1214, 1229, 1231–1238, 1247, 1249, 1274, 1293, 1297  
 Göhler, Gerhard 641, 642  
 Görner, Rüdiger 693, 694, 696  
 Goertz, Hans-Jürgen 721, 860, 921, 1218, 1357  
 Gooch, George P. 1175  
 Goodman-Thau, Eveline 418  
 Gottwald, Regina 513  
 Gräb, Wilhelm 870, 897  
 Graf, Friedrich W. 310, 634–636, 638, 639  
 Graf, Fritz 1100, 1101  
 Grätz, Sebastian 387  
 Graness, Anke 31, 34  
 Grass, Günter 1180  
 Grass, Martin 818  
 Grassi, Ernesto 310, 329, 657, 658  
 Grau, Oliver 612  
 Greenberg, Moshe 377, 379, 389, 392–394, 397, 410, 411, 422, 423  
 Greschat, Martin 881  
 Grimm, Günter 477  
 Groh, Dieter 796, 822, 992, 1018, 1019, 1030, 1360, 1362  
 Groh, Ruth 1026, 1033, 1038, 1339  
 Groppe, Carola 504  
 Großhans, Hans-Peter 530  
 Großheim, Heinrich 818  
 Grossi, Paolo 672  
 Gruen, Erich S. 1106  
 Grund-Wittenberg, Alexandra 90, 177, 953  
 Gründer, Horst 1156, 1158  
 Gründer, Karlfried 542, 543  
 Grundmann, Herbert 1134, 1214  
 Grunwald, Armin 808, 1298, 1299  
 Gruzinski, Serge 103, 113–115, 124, 125  
 Güldner, Bettina 599–601  
 Günther, Gerhard 207  
 Guggenberger, Bernd 571, 690, 757, 780, 783, 786  
 Gumbrecht, Hans Ulrich 720, 722, 800, 801, 902, 912, 1434  
 Gunnarsson, Logi 797  
 Gutiérrez, Gustavo 1156  
 Gutmann, Mathias 1113

- Haar, Ingo 1140, 1141, 1228, 1263,  
1264, 1273, 1274
- Habermas, Jürgen 111, 112, 183, 186,  
197, 476, 672, 797, 798, 801, 854, 899,  
901, 915, 933, 940, 1064, 1222, 1304,  
1313, 1320, 1322, 1325, 1348, 1351
- Hacke, Jens 723
- Hacker, Peter M. S. 387, 388, 409, 864
- Hackert, Fritz 1085, 1334
- Hage, Wolfgang 640
- Hagen, Kristin 590
- Hager, Frithjof 460
- Härle, Gerhard 78, 169, 330
- Härle, Wilfried 665, 682, 684–686, 705
- Hahn, Marcus 1218, 1220–1225
- Haider, Peter W. 1089
- Haidle, Miriam N. 779, 1302
- Hajkova, Vanda 154
- Haller, Johannes 499, 873, 1256, 1257,  
1413, 1414
- Hamm, Berndt 116, 299, 300, 1018
- Hamburger, Käte 811, 817
- Hampe, Michael 750, 752, 755, 882,  
883
- Hanimann, Joseph 631, 985
- Hansen, Klaus P. 572, 1303
- Hardtwig, Wolfgang 677, 1213, 1214
- Harst, Joachim 1056
- Harten, Elke 1036, 1037, 1040, 1050
- Harten, Hans-Christian 1036, 1040,  
1049, 1050
- Hartenstein, Friedhelm 300, 305, 323,  
831, 832, 872, 901
- Hartmann, Christian 221
- Hartmann, Nicolai 112, 219
- Haß, Ulrike 1059
- Hausmann, Frank-Rutger 500, 505,  
506, 521, 1257
- Haustein, Jörg 1145
- Hauser, Arnold 591, 594, 595
- Haverkamp, Anselm 753, 755, 761,  
785, 786, 789
- Hazard, Paul 987, 988
- Hebel, Hans-Peter 43, 44
- Heckel, Martin 852
- Heep, Stefan 700, 771, 772, 773, 1206,  
1229
- Hegemann, Hans-Werner 491
- Hehn, Johannes 796, 823, 829
- Heid, Stefan 530, 1396, 1397, 1413,  
1417
- Heiden, Anne von der 1151, 1152
- Heidenreich, Felix 370
- Heinisch, Klaus J. 1138, 1214
- Heinzmann, Richard 190, 191
- Helferich, Christoph 363, 367
- Heller-Roazen, Daniel 692, 802, 803
- Helsper, Werner 899
- Hempel, Carl Gustav 802
- Hengel, Martin 908, 1108–1110,  
1317, 1410
- Henrich, Dieter 17
- Herbers, Klaus 252
- Herbst, Ludolf 700–704, 709, 711, 712,  
773, 784, 1206, 1207, 1227
- Herchert, Gaby 267
- Hermann, Jasmin Luise 125
- Hermanni, Friedrich 367, 367, 460, 461
- Herrmann, Sabine 226, 236, 811,  
1115, 1116
- Herrmann, Siegfried 444, 470, 474
- Herrmann, Ulrike 16, 92, 93
- Herrmann-Pillath, Carsten 647
- Hersche, Peter 615, 619, 620, 1019
- Hettlage, Robert 562, 703, 1285, 1296
- Heuß, Alfred 665, 889, 890
- Heuvel, Gerd van den 1042, 1047–1050

- Hildermeier, Manfred 149, 818,  
820–822, 842, 843, 845
- Hindrichs, Gunnar 752–755, 789
- Hinrichs, Boy 792, 793
- Hirsch, Eike Christian 802
- Hintersteiner, Norbert 175
- Hobsbawm, Eric 913, 917, 919, 1155,  
1437
- Hofer, Michael 56, 282
- Hoff, Gregor Maria 147, 396, 511,  
514–516, 518, 522, 523, 525, 527,  
563, 587
- Hofmann, Heinz 694
- Hofmann, Peter 833, 1081, 1085
- Holländer, Hans 569, 590, 608
- Hollweck, Thomas 427, 428
- Holzem, Andreas 804, 853
- Holzer, Angela 803, 804
- Homann, Holger 116
- Horkheimer, Max 693, 714
- Horn, Christoph 583
- Hornung, Erik 73, 229, 235, 402,  
403–406, 408, 410, 442, 463, 470,  
477, 483, 484, 493, 494, 1067, 1069,  
1070, 1084, 1405
- Hossfeld, Frank-Lothar 379, 394, 395,  
471, 472, 491, 554, 903, 1406
- Höfele, Andreas 1167
- Höhler, Gertrud 125, 126
- Höhn, Hans-Joachim 750, 755, 762,  
937
- Hölkeskamp, Karl Joachim 757, 810,  
813
- Höltgen, Karl Josef 670
- Höpel, Thomas 1262
- Huber, Herbert 693, 698, 700, 702
- Huber, Wolfgang 1285, 1407
- Hübner, Kurt 33, 66, 70, 76–78, 119,  
135, 178, 184, 185, 230, 246, 294,  
393, 421, 422, 429, 549, 661, 802,  
1070, 1079, 1101, 1105, 1106, 1204,  
1209
- Hünermann, Peter 927
- Huizinga, Johan 16, 62, 70, 165, 168,  
210–212, 257, 258, 260, 338, 692,  
693, 947, 949, 953, 1174
- Humphreys, Sally C. 1100
- Huth, Lutz 388
- Hüther, Gerald 654
- Hutton-Czapski, Marian Graf von 217
- Ijjas, Anna 551
- Illies, Christian 901
- Inbari, Motti 1404
- Ipser, Karl 1214, 1215
- Iser, Wolfgang 897
- Jäckel, Eberhard 597, 601
- Jaeger, Friedrich 1272
- Jaeger, Hasso 851
- Jaeger, Michael 15, 544, 641, 644–647,  
653, 990, 1092, 1335
- Jaeger, Werner 816
- Jahr, Hannelore 375
- Jakubowski-Tiessen, Manfred 988
- Jamme, Christoph 1105, 1106
- Jander, Simon 980
- Janich, Peter 721, 730, 737, 745, 763,  
777, 778, 797, 1188, 1298, 1299
- Janowski, Bernd 54, 55, 79, 106–108,  
163, 166, 170, 173, 175–177, 183,  
185, 195, 198, 217, 229, 244, 264,  
840, 911, 912, 1067, 1404, 1405
- Jansen, Ludger 1222
- Janssen, Ulrike 905, 911, 939,  
984–986, 1033, 1034, 1373
- Japhet, Sara 347, 389, 392, 393, 395,  
396, 416, 471, 495

- Jaspers, Karl 503, 698, 1317, 1393  
 Jaspert, Nikolas 38, 120, 167, 168, 242, 243  
 Jastrow, Robert 795, 796  
 Jaumann, Herbert 1401, 1402  
 Jedin, Hubert 1413  
 Jentzsch, Peter 251  
 Joas, Hans 731  
 Jochum, Uwe 780  
 Jörg, Christian 40  
 Jonas, Hans 424, 427  
 Jullien, François 644, 646–649  
 Jung, Carl Gustav 1083, 1287, 1347, 1349–1351  
 Jüngel, Eberhard 744, 746, 747, 751, 758, 855, 879, 1007, 1100, 1103, 1104, 1138  
 Jungert, Michael 430  
  
 Kabermann, Friedrich 703  
 Kaeser, Bert 362, 470  
 Kaiser, Gerhard 99, 100, 105, 1342  
 Kamper, Dietmar 563, 572  
 Kanitscheider, Bernulf 933  
 Kantorowicz, Ernst H. 70, 71, 72, 74, 223, 224, 312, 535, 1132, 1134–1136, 1139–1141, 1146, 1148, 1214, 1263  
 Kantner, Rosemarie 818  
 Karsten, Arne 1298  
 Kasper, Walter 865, 878, 1428  
 Kaube, Jürgen 381, 430  
 Kaufmann, Franz-Xaver 802  
 Kaufmann, Thomas 850, 852, 1033, 1145, 1172, 1399  
 Kehrer, Günter 128, 130, 918, 1130, 1210  
 Keil, Geert 650, 738  
 Kelber, Werner H. 1311  
 Keller, Karl 1373, 1378  
  
 Kern, Otto 163  
 Kern, Udo 259, 438, 439  
 Kershaw, Ian 712, 1196, 1205, 1234, 1241, 1269  
 Kersting, Wolfgang 567, 570, 581–583, 585–587, 590–596, 601, 602, 605, 606, 792, 858, 1102, 1104, 1136  
 Kertzer, David I. 830  
 Keseling, Paul 850  
 Kessler, Hans 791, 795, 992, 1168, 1186  
 Kielmansegg, Peter Graf 713  
 Kienitz, Sabine 565  
 Kienzler, Wolfgang 736  
 Killy, Walther 235, 244, 245, 403, 404, 421, 464, 465  
 Kimpel, Dieter 618  
 Kindermann, Eberhard Christian 972, 974, 976, 977  
 Kinney, Daniel 1098  
 Kippenberg, Hans G. 886, 1366, 1376  
 Kirchhoff, Thomas 557  
 Kirn, Paul 1213, 1214  
 Kittler, Friedrich A. 565  
 Klaiber, Walter 378, 380, 387  
 Klausnitzer, Ralf 14  
 Kleeberg, Bernhard 560, 564, 566, 567, 569, 570, 858, 1302, 1303, 1304  
 Klein, Hans-Dieter 323  
 Klein, Nikolaus 619  
 Klemperer, Victor 424, 425, 426, 480, 481, 499, 702  
 Klepsch, Rudolf 818  
 Klingebiel, Thomas 852, 853  
 Kluxen, Wolfgang 835, 836  
 Knoblauch, Hubert 290, 1354  
 Kobusch, Theo 350, 351, 572  
 Koch, Klaus 406–408, 461, 466, 875  
 Kochanek, Piotr 40, 80, 728, 763, 799, 816, 825, 826, 828, 829, 856, 857, 1068

- Köchy, Kristian 564  
 Kohne, Klaus-Peter 411  
 Kohtz, Birte 777, 1427  
 Köhlmoos, Melanie 907, 908  
 Köller, Wilhelm 119, 184, 199  
 Köllhofer, Jakob J. 13, 1303  
 Körtner, Ulrich 752, 804, 877, 879  
 Kötter, Jan-Markus 1007, 1416  
 Kofler, Wolfgang 611  
 Kohl, Katrin 570, 586, 620, 790, 791,  
 794, 795, 875, 1009, 1080, 1188  
 Kolb, Anton 100, 120, 121, 781, 783  
 Kolditz, Sebastian 108, 118, 167, 168,  
 242, 243  
 Kolk, Rainer 500  
 Kolkenbrock-Netz, Jutta 766, 774  
 Kolle, Andreas 989, 991  
 Kollmann, Bernd 1113, 1117, 1118  
 Konersmann, Ralf 694, 695, 717, 719,  
 720, 736, 1054  
 Konradt, Matthias 688  
 Korff, Hermann August 1079  
 Korff, Gottfried 885  
 Korsch, Dieter 870  
 Koselleck, Reinhart 55, 88, 99, 111,  
 238, 356, 568, 604, 732, 800, 885, 937,  
 1052, 1224, 1251, 1391, 1430  
 Košenina, Alexander 699, 700  
 Köster, Werner 1219, 1221  
 Kösters, Christoph 773, 774, 883  
 Kraus, Alexander 777, 1427  
 Kraus, Andreas 1401  
 Kraus, Wolfgang 59, 1097  
 Kraushaar, Wolfgang 893  
 Krauss, Werner 424, 855, 1037  
 Krech, Volkhard 900  
 Krochmalnik, Daniel 1068, 1069  
 Kreis, Rudolf 407, 1116  
 Kretschmann, Carsten 218  
 Kreuzer, Helmut 187, 779, 783  
 Kreuzer, Siegfried 552, 553, 640, 641  
 Krings, Marcel 991  
 Kristeller, Paul O. 630  
 Kristeva, Julia 587, 1223  
 Kroß, Matthias 729, 737  
 Kruse, Volker 497  
 Krzeminski, Michael 388  
 Krüger, Hans-Peter 697, 708, 709, 721,  
 722, 1187  
 Küng, Hans 139, 140, 141, 148,  
 164, 239, 339, 434, 529, 629, 634,  
 639, 641, 688, 799, 805, 806, 829,  
 965–967, 1369, 1414, 1429  
 Kuhlmann, Helga 871, 878, 884, 908  
 Kuhn, Thomas S. 164, 593, 805, 932  
 Kummer, Christian 727, 729  
 Kurzweil, Ray 6, 452, 926, 931, 933,  
 979, 1000, 1424, 1425  
 Laib, Friedrich 669  
 Landgraf, Gabriele 1015, 1021, 1022  
 Landmann, Michael 675  
 Landmesser, Christof 164, 204, 359  
 Landwehr, Achim 427  
 Langenohl, Andreas 560, 564, 566,  
 567, 569, 570, 858, 1302–1304  
 Langewiesche, Dieter 789, 802  
 Lapide, Pinchas 825, 830  
 Latour, Bruno 78, 79  
 Lauster, Jörg 61, 152, 163, 164, 165,  
 172, 205, 208, 219, 254, 255, 270,  
 297, 879–884, 886–888, 906, 907,  
 1204  
 Lautzas, Peter 893  
 Lay, Rupert 122, 149, 255  
 Leach, Edmund 1141  
 Leeb, Rudolf 434, 532, 534–536  
 Leggewie, Claus 608



- Le Goff, Jacques 14–16, 54, 66, 75,  
 104, 135, 137, 138, 170, 196, 283, 330,  
 807, 958, 1035, 1135, 1150, 1361  
 Lehmann, Hartmut 858, 939  
 Lehmann, Karl 874, 1329, 1365  
 Lehmann, Karl Kardinal 1266  
 Lehmann, Volker 245  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 20–22,  
 194, 557, 853, 946, 952, 957, 962,  
 963, 965, 1340, 1357  
 Leinfelder, Reinhold 565, 570  
 Leiser, Erwin 1063  
 Lemche, Niels Peter 1068  
 Lenhard, Johannes 84, 90, 92–95, 104  
 Lenk, Kurt 247  
 Lennox, John 80  
 Lenzenweger, Josef 1414  
 Lepenies, Wolf 428, 504, 506, 507, 509  
 Lessing, Theodor 181, 339, 1195  
 Leucht, Robert 1091, 1092  
 Levi, Anthony 630  
 Lévi-Strauss, Claude 181, 184, 275,  
 290, 296, 524, 572, 924, 1141, 1223,  
 1237, 1306  
 Levin, Christoph 238, 401, 516, 536, 537  
 Lévinas, Emmanuel 150, 379, 414, 415,  
 477, 482, 693, 696, 864, 1007, 1184,  
 1222  
 Li, Wenchao 20, 22, 23, 947–949,  
 951–953, 956–965, 967  
 Lichtenberger, Hermann 212  
 Liebsch, Burkhard 112, 146, 147  
 Liedtke, Ralf 755  
 Liess, Kathrin 170  
 Liessmann, Konrad Paul 1434  
 Lindemann, Andreas 908, 1145  
 Lindemann, Uwe 912, 1396  
 Lijphart, Arend 854  
 Lipphardt, Veronika 288, 721, 731,  
 739, 754  
 Lo, Pilgrim W. K. 648, 649  
 Löffler, Winfried 426, 430, 431  
 Lorenz, Günther 1074, 1075  
 Löhr, Wolfgang 534  
 Löning, Karl 553  
 Lösch, Klaus 875, 878, 915  
 Lösche, Peter 820, 1227  
 Lotz-Heumann 619, 620, 850  
 Lubac, Henri de 1013  
 Luck, Georg 1095, 1096  
 Luckmann, Thomas 702, 706, 707, 985  
 Lübke, Hermann 428, 600, 885, 938,  
 1245, 1279, 1347  
 Lüdemann, Gerd 1313, 1314, 1318,  
 1319, 1366  
 Ludz, Peter Christian 1048  
 Lüke, Ulrich 203, 282, 293, 301, 304,  
 650, 808, 849, 887, 1105, 1119, 1133,  
 1158, 1180  
 Luhmann, Niklas 91, 561, 620, 731,  
 800, 803, 805, 863, 993, 942, 1368,  
 1401  
 Lukian von Samosata 233, 317, 943,  
 1075, 1097, 1164, 1224  
 Lüthy, Herbert 414, 487, 499, 500, 507,  
 509, 1271  
 Lütteken, Anett 1432, 1433  
 Lutz, Heinrich 1387  
 Lux, Rüdiger 375  
 Luz, Ulrich 1313  
 Maas, Utz 891, 892  
 MacCulloch, Diarmaid 1018  
 Machtan, Lothar 1250, 1251  
 Maffesoli, Michel 621, 622, 654, 655, 656  
 Mahlmann-Bauer, Barbara 724

- Maier, Johannes 1307 1155, 1197, 1198, 1203, 1306, 1371,  
 Maimonides, Moses 189–191, 399–401, 1372, 1387, 1422, 1428  
 412, 482, 825, 915, 1360, 1361 Metzger, Hans-Dieter 1031  
 Malia, Martin 845 Metzinger, Thomas 280, 721, 724, 726,  
 Mann, Ulrich 1069 727, 730, 737, 738, 743, 787  
 Manzeschke, Arne 875, 878, 879 Meyer, Eduard 359  
 March, Werner 599, 600 Meyer, Herman 1177, 1178  
 Marchionni, Roberta 1120, 1121, Meyer, Johann Heinrich 1080  
 1122, 1123 Meyer, Thomas 924  
 Marcus, Gary 778 Meyer-Drawe, Käte 771  
 Marek, Christian 236 Michelet, Jules 54, 1034, 1035,  
 Markowitsch, Hans J. 881 1043–1047, 1392  
 Marquard, Odo 59, 61, 62, 74, 86, 101, Miller, Norbert 1077, 1082  
 246, 262, 311, 513, 598, 599, 601, Mionskowski, Alexander 793, 1148,  
 702, 896 1149, 1152, 1174  
 Marksches, Christoph 276, 320, 354, Mittelstraß, Jürgen 104, 797  
 360, 552, 831, 1128 Mittenzwei, Ingrid 1176  
 Marramao, Giacomo 468 Mittmann, Ulrike 304, 306, 338  
 Martynkewicz, Wolfgang 1206 Mohr, Wolfgang 261  
 Matt, Peter von 66–69, 120, 135 Mojrisch, Burkhard 607  
 May, Karl 891, 1219–1225 Molendijk, Arie L. 854  
 Mayer, Andreas 322 Moles, John L. 1095, 1096, 1099  
 Mayeur, Jean-Marie 1414 Möller, Bernd 1018  
 Mayr, Ernst 1141 Möllers, Christoph 58, 63, 69, 75–78,  
 Mazzolini, Renato G. 1168, 1171 101, 103, 113, 120–124, 127, 129,  
 Mendelssohn, Moses 719, 1172, 1432 133, 152, 667, 818, 1381, 1382  
 McGrath, Alister 788, 1366 Moltmann, Jürgen 757, 804, 807, 881,  
 Medin, Douglas M. 524 885–887, 889, 1428  
 Meier, Heinrich 121 Moos, Thorsten 730, 731, 737, 745,  
 Meissner, Bruno 1118 746, 749, 780  
 Meißner, Burkhard 332 Mora, Gonzalo Fernández de la 464,  
 Meixner, Uwe 285 471, 472, 840  
 Mende, Bettina 742 Moraw, Susanne 1073  
 Mende, Dirk 746, 752 Morenz, Siegfried 73, 310  
 Menzel, Wolfgang 1216, 1332 Morgenstern, Matthias 176, 188  
 Mertens, Annette 1179 Morschner, Maximilian 133, 180, 285,  
 Metz, Johann Baptist 87, 99, 545, 624, 286, 287  
 665, 673, 745, 796, 803, 864, 889, 900, Mosebach, Martin 636  
 921, 951, 988, 1007, 1102, 1104, 1110, Most, Glenn W. 584, 586, 588

- Moxter, Michael 746  
 Mücke, Ulrich 568  
 Müller, Achatz von 934  
 Müller, Klaus 797, 872, 1368  
 Müller, Klaus E. 1357  
 Müller, Klaus W. 1105  
 Müller, Nicole 256, 257, 260–262, 267–269  
 Müller, Rudolf Wolfgang 823  
 Müller, Severin 1053  
 Müller, Ulrich 243, 251, 256, 261, 270  
 Müller-Wille, Staffan 743  
 Muhlack, Ulrich 557, 806, 1363  
 Mulders, Alphons 1158  
 Mulsow, Martin 557, 1117, 1402  
 Münkler, Herfried 313–315  
 Murgia, Michela 57  
 Murphy, Nancy 762  
 Mussil, Stephan 1217, 1218  
  
 Nagel, Svenja 303, 311, 336  
 Nagel, Thomas 283, 284, 288, 290, 291, 295–297, 308, 325, 328  
 Nass, Elmar 1427  
 Nassichuk, John 657, 660  
 Naumann, Michael 717  
 Naumann, Walter 741  
 Neuber, Wolfgang 666  
 Neumann-Gorsolke, Ute 481, 482  
 Nida-Rümelin, Martine 864  
 Niehues-Pröbsting, Heinrich 1098  
 Niehr, Herbert 823  
 Niethammer, Lutz 31, 36, 37, 104–108, 119, 121, 155, 158, 600, 601, 613, 681, 708, 732, 750, 1058, 1240, 1245, 1287, 1288, 1349, 1350, 1359  
 Nitsche, Bernhard 640, 653, 684  
 Nitschke, August 1104, 1154–1156  
 Nolte, Ernst 1063, 1064, 1185, 1227, 1228, 1231  
 Nolte, Hans-Heinrich 13, 18, 30, 32, 116  
 Nørretranders, Tore 985  
 Norenzyan, Ara 485  
 Norwich, John J. 1393  
 Noth, Martin 109  
 Nowak, Kurt 282, 368, 497, 883, 884, 888, 1393, 1396  
 Nübel, Birgit 980, 981, 1056, 1057  
 Nübel, Christoph 1214  
 Nünning, Ansgar 763  
 Nünning, Vera 763  
 Odendahl, Kerstin 1437  
 Oechslin, Raphael 438  
 Oelmüller, Willi 346, 347, 388, 393, 394, 397, 402, 414, 415, 476, 478, 481, 482, 747, 913, 1356, 1370, 1371  
 Oxle, Otto Gerhard 912, 939, 1214, 1256  
 Ohly, Friedrich 137, 145, 510, 511, 685, 953, 1011, 1013, 1014, 1027, 1327, 1395, 1405, 1408  
 Oorschot, Jürgen van 1110, 1174  
 Oppermann, Matthias 821  
 Ortolano, Guy 780  
 Osten, Manfred 899, 991, 1335  
 Osterhammel, Jürgen 13, 17, 20, 24–26, 30, 33, 37, 40, 43, 46, 47, 117, 497, 623, 624, 627, 640, 647, 820, 945, 952, 954, 955, 959–963, 965, 968, 969  
 Otto, Rudolf 291, 727, 855, 856  
 Overy, Richard 273, 324, 939, 980, 1206, 1210  
 Ozouf, Mona 1047  
  
 Paál, Gábor 808  
 Packeiser, Thomas 942

- Palaver, Wolfgang 125  
 Palonen, Kari 55, 99, 178, 879, 885  
 Pandel, Hans-Jürgen 557  
 Panek, Richard 921  
 Pannenberg, Wolfhart 418, 881, 889  
 Panther, Sarah 841  
 Pasemann, Dieter 560, 596  
 Patai, Raphael 481, 482  
 Patel, Kiran Klaus 288, 721, 731, 739, 754  
 Patlagean, Evelyne 521  
 Patzek, Barbara 1075, 1078  
 Patzig, Günther 485  
 Pauen, Michael 757, 758  
 Paulsen, Henning 876  
 Peccei, Aurelio 573  
 Peetz, Melanie 495, 496, 511, 512  
 Pekáry, Thomas 333  
 Pelmtner, Andrea 979–981  
 Penning, Dieter 556, 592  
 Penzo, Giorgio 672  
 Pericoli, Tullio 14, 66, 745  
 Peters, Ted 761  
 Perels, Joachim 891  
 Petrarca, Francesco 694  
 Petri, Horst 1343  
 Peukert, Detlev 939  
 Peuckert, Will-Erich 872  
 Pfeifer, Stefan 1068, 1075  
 Pfeiffer, Hendrik 308, 374, 470, 678  
 Pfeiffer, Klaus-Peter 672, 708  
 Phee Seng, Kang 796  
 Physiänen, Ilkka 485  
 Picker, Henry 1205, 1212  
 Pico della Mirandola, Giovanni 436, 659  
 Pieper, Annemarie 672  
 Pieper, Bruno 424, 498  
 Piketty, Thomas 92  
 Pikulik, Lothar 754  
 Pilhofer, Peter 359, 360  
 Pinhasi, Ron 44  
 Piskorski, Jan M. 1257, 1264–1266, 1268  
 Pistohlkors, Gert von 1256, 1257, 1260, 1267, 1268  
 Pittrof, Thomas 1082  
 Pleticha, Heinrich 1084, 1085, 1087, 1088  
 Plietzsch, Susanne 876  
 Plöckinger, Othmar 703  
 Po-chia Hsia, Ronnie 956  
 Pörksen, Uwe 90, 94, 195, 203, 204, 209–212, 240–242, 289, 431, 561, 562, 569, 573–576, 581, 582, 593, 595, 599–602, 604, 609, 612–614, 643, 690, 710, 770, 918, 919, 925, 1058, 1207, 1223, 1252, 1258, 1287, 1366, 1380, 1381, 1392, 1395, 1425, 1438  
 Pollack, Detlef 730  
 Poole, Michael 80  
 Popp, Thomas 108  
 Posch, Otto Hermann 827  
 Poschmann, Marion 1188  
 Prica, Aleksandra 629, 1129, 1130, 1132  
 Prodi, Paolo 788, 831, 858, 1096  
 Promies, Wolfgang 636  
 Pütz, Babette 812  
 Pylajew, Maxim 132, 133, 286, 1509  
 Quack, Joachim Friedrich 175, 303, 328, 326, 1070  
 Rad, Gerhard von 373–376, 827, 1028, 1323  
 Rademacher, Ludwig 833  
 Rahner, Karl 389, 493, 511, 515, 518, 727, 729, 730, 1400

- Ranke-Graves, Robert von 233, 481, 482  
 Rasch, Wolfdietrich 199, 200, 941, 1057  
 Ratzinger, Joseph 14, 61, 96, 171, 175, 208, 307, 333, 348, 396, 406, 411, 412, 437, 443, 625, 687, 756, 773, 821, 829, 877, 1107, 1285, 1405  
 Ratzinger, Joseph Kardinal 25, 27, 29, 128, 898, 928, 1027, 1311, 1323, 1358, 1393, 1422, 1434  
 Ratzinger, Joseph-Benedikt XVI. 128, 174, 175, 255, 275, 292, 355, 422, 537, 688, 932, 935, 1024, 1027, 1308, 1309, 1312, 1323, 1324, 1340, 1341, 1391, 1398, 1429  
 Rau, Susanne 733  
 Rauch, Wolf 388  
 Rauchenberger, Johannes 909, 1024  
 Raulff, Ulrich 195, 261  
 Reale, Giovanni 574, 593, 608, 621  
 Rebenich, Stefan 890  
 Rech, Photina 294  
 Reckwitz, Andreas 121, 195, 200, 211, 240, 241, 247, 257, 281, 376, 417, 599, 622–624, 638, 639, 643, 646, 657, 663, 674, 763, 764, 960  
 Rehberg, Karl-Siegbert 556, 678  
 Reichert, Folker 555  
 Reill, Peter Hanns 1171, 1172  
 Reinhard, Wolfgang 583, 620, 935, 1288, 1359, 1391  
 Reinhardt, Karl 732  
 Reynold, Gonzague Comte de 276  
 Reinmuth, Eckart 1357, 1358  
 Rekus, Jürgen 900  
 Remmert, Volker 724, 725  
 Repgen, Konrad 634, 900, 1288  
 Rheinberger, Hans-Jörg 87, 88, 91, 92, 95, 103, 125, 144, 309, 522, 531, 532, 743  
 Ricci, Matteo 945, 946, 954–956  
 Ricœur, Paul 804, 806, 851, 852, 903, 1217  
 Ridder, Lothar 708  
 Riede, Peter 279  
 Riedel, Wolfgang 895  
 Riefenstahl, Leni 1057, 1058, 1291–1297  
 Rieger, Stefan 774, 1178  
 Riesebrodt, Martin 179–184, 186  
 Riesman, David 782  
 Riedl, Gerda 411  
 Rifkin, Jeremy 342, 697  
 Ringleben, Joachim 911  
 Roeck, Bernd 83, 96  
 Roelcke, Thorsten 487, 488  
 Röhser, Günter 381  
 Rohlfes, Joachim 597, 914, 1288  
 Rolker, Christof 295, 1164  
 Rollinger, Robert 1078, 1118, 1284, 1291  
 Röllig, Wolfgang 1118  
 Romm, James S. 584, 1084, 1123, 1125, 1143  
 Rorty, Richard 26, 244  
 Ros, Arno 708, 709  
 Rosa, Hartmut 931, 932, 938, 977, 978  
 Rosseaux, Ulrich 1400  
 Rothe, Annelie 524  
 Rothe, Wolfgang 1086  
 Röttgers, Kurt 695, 696, 715  
 Rötzer, Florian 546, 547, 698  
 Roux, Jean-Paul 1283  
 Roxin, Claus 891  
 Rudnig, Thilo Alexander 872, 873, 1318  
 Rüpke, Jörg 284, 288, 290, 297, 303  
 Rupke, Nicolaas A. 700, 1171  
 Ruppert, Lothar 537  
 Ruppert, Stefan 1336  
 Russell, Bertrand 844

- Russell, Robert John 752, 761  
 Rüsen, Jörn 847, 894, 1218, 1272, 1288, 1423  
 Ryback, Timothy W. 1206, 1219  
 Saage, Richard 895, 1036, 1037  
 Sabrow, Martin 15, 372  
 Safranski, Rüdiger 754, 1082, 1084, 1085  
 Sambursky, Schmucl 1402  
 Sandl, Marcus 732  
 Sans SJ, Georg 369  
 Särkiö, Pekka 473  
 Sarrazin, Thilo 704–708, 710  
 Sauer, Jochen 413  
 Schadewaldt, Wolfgang 432, 433, 813  
 Schaeffler, Richard 78, 83, 84, 88, 91, 92, 163, 164, 345, 347, 349, 351, 354, 1285, 1429  
 Schäufile, Wolf-Friedrich 148, 166, 197, 199, 200  
 Schatz, Klaus 1414  
 Scheffczyk, Leo 1012  
 Scheil, Elfriede 1160, 1161  
 Schellnhuber, Hans-Joachim 563, 570, 573, 575  
 Schelsky, Helmut 883  
 Schenk, Richard 714  
 Scheuch, Erwin K. 891  
 Schieder, Rolf 204, 885, 886  
 Škodlar, Borut 520  
 Schillebeeckx, Edward 869, 870  
 Schilling, Heinz 620  
 Schimank, Uwe 808  
 Schings, Hans-Jürgen 1161  
 Schipper, Bernd Ulrich 442, 466–477, 481  
 Schirokauer, Arno 397  
 Schirmmacher, Frank 370, 1243  
 Schiwy, Günther 560, 780  
 Schlette, Heinz Robert 514, 672, 848  
 Schlicht, Tobias 322, 365  
 Schlögel, Karl 846  
 Schlögl, Hermann A. 476, 484, 493, 494  
 Schlossberger, Matthias 322, 326  
 Schmaus, Michael 1012, 1309, 1310, 1311  
 Schmid, Alfred 987  
 Schmidt, Alfred 824, 825  
 Schmidt, Arno 1225  
 Schmidt, Axel 71, 74, 77  
 Schmidt, Christoph 841  
 Schmidt, Jochen 1199  
 Schmidt, Ludwig 109  
 Schmidt-Biggemann, Wilhelm 967, 1357  
 Schmidt-Salomon, Michael 788  
 Schmied, Jürgen Peter 1220  
 Schmitt, Arbogast 58  
 Schmitt, Carl 248, 382, 383, 1295  
 Schmitt, Eberhard 938–940, 1382  
 Schmitt, Jean-Claude 1128  
 Schmitz, Babara 98  
 Schmitz, Michaela 261  
 Schmitz-Emans, Monika 66, 1105  
 Schnabel, Franz 1332  
 Schneider, Carl 325, 335, 338, 633  
 Schneider, Hans Julius 731, 736  
 Schneider, Manfred 438, 1146–1152, 1160, 1161  
 Schneider, Thomas 935, 1071  
 Schneider, Wilhelm 1131  
 Schneider, Wolfgang Christian 497, 1139  
 Schneider-Ludorff, Gury 858  
 Schnepf, Robert 850  
 Schobert, Wolfgang 1252  
 Schönberger, Rolf 285, 1013

- Schönborn, Christoph Kardinal 718  
 Schöffler, Herbert 1330, 1331, 1385  
 Schöller, Marco 1119  
 Schöllgen, Georg 435  
 Schöne, Albrecht 26, 193, 194, 196,  
 198, 199, 240, 669–671, 941, 980,  
 981, 990, 1056, 1147, 1151–1153,  
 1258, 1259, 1337, 1338  
 Schönthaler, Philipp 14  
 Schorn-Schütte, Luise 863, 1399, 1401  
 Schotte, Dietrich 640, 684, 685  
 Schottlaender, Rudolf 581  
 Schramm, Gottfried 1355, 1380–1385  
 Schramm, Manuel 1032, 1037, 1038  
 Schramm, Percy Ernst 40, 62, 460,  
 826, 1270, 1402  
 Schreiber, Waltraud 900  
 Schreiner, Klaus 74, 312, 313  
 Schreiner, Sabine 1330–1332  
 Schrenk, Sabine 772, 1009, 1308–1311,  
 1327, 1397  
 Schröder, Franz Rolf 549, 553, 555  
 Schröder, Richard 870, 987  
 Schröter, Jens 70, 135, 688, 850, 875,  
 876, 907, 1022, 1157  
 Schubert, Anselm 1399, 1400, 1402  
 Schubert, Kurt 690  
 Schürmann, Eva 23, 24, 31, 141, 971,  
 979  
 Schütz, Alfred 702, 706, 707  
 Schulz, Martin 654, 660, 663, 664  
 Schulz, Raimund 43, 44, 48, 72, 73, 96,  
 167, 218, 222–225, 227, 231, 234, 270,  
 275, 292, 315–317, 319, 325, 326, 332,  
 412, 422, 423, 435, 534, 552, 811, 814,  
 815, 826, 832, 840, 848, 1096, 1125,  
 1153, 1156, 1394  
 Schulz, Regine 175, 180, 183, 185,  
 186, 469  
 Schulze, Christian 360, 435, 436  
 Schulze, Winfried 120, 299, 499, 763,  
 896, 1256  
 Schunka, Alexander 850  
 Schupp, Katja 642  
 Schurz, Gerhard 921  
 Schuster, Wolfgang 599–601  
 Schwägerl, Christian 563, 570, 571,  
 572, 611, 1325  
 Schwarz, Franz Joseph 669  
 Schwarz, Yossef 936  
 Schweitzer, Bertold 414, 430, 486, 560  
 Schwengel, Hermann 460  
 Schwienhorst-Schönberger, Ludger  
 496, 536, 538, 553–555, 1113  
 Schwindt, Jürgen Paul 1431  
 Sebag, Lucien 563  
 Seckler, Max 732, 1286  
 Sedláček, Tomáš 540, 784  
 Seeliger, Hans Reinhard 107, 411  
 Seim, Jürgen 359, 362, 363, 417, 418  
 Seipel, Wilfried 917  
 Selge, Kurt-Victor 353  
 Sellin, Ernst 100  
 Senn, Felix 673  
 Sennett, Richard 382, 384–386, 512,  
 701, 702, 1199, 1208  
 Shapin, Steven 508, 509, 512  
 Siebenhüner, Kim 850  
 Simmel, Georg 1292  
 Simon, Edith 1176  
 Singer, Wolf 776, 872  
 Sivan, Hagith 1421  
 Slaby, Jan 322, 324, 613, 614, 744  
 Slezkine, Yuri 818, 822–825, 828–830,  
 834–836, 838–847, 859  
 Sloterdijk, Peter 204, 208, 290, 1063,  
 1095, 1098, 1174, 1175, 1233, 1237  
 Smend, Rudolf 1307, 1324

- Smolak, Kurt 615, 618, 674  
 Smolinski, Reiner 1377  
 Snow, Charles Percy 509, 563, 779, 783  
 Snyders, Timothy 514  
 Söding, Thomas 874–877, 886  
 Söling, Caspar 808  
 Sombroek, Andreas 673, 674  
 Sommer, Michael 226  
 Sommer, Volker 561, 1116, 1156, 1186, 1249, 1265, 1266, 1276  
 Spaemann, Robert 582, 865, 1129  
 Spindler, Wolfgang 226, 309  
 Spitzer, Leo 1321, 1322  
 Splett, Jörg 647  
 Sprandel, Rolf 38, 106  
 Spranger, Eduard 1340  
 Stackelberg, Jürgen von 415, 498, 501, 503, 1165–1168  
 Stagl, Justin 568, 572, 1301, 1304  
 Starck, Christian 788  
 Staudacher, Peter 220, 285, 305, 815  
 Stearns, Peter N. 884  
 Stauss, Konrad 59  
 Stefan, Matthias 576, 905  
 Stegemann, Ekkehard 653  
 Stegemann, Wolfgang 653  
 Stegmaier, Werner 23, 28, 29, 36, 145, 1381  
 Steiger, Johann Anselm 888, 1029, 1030, 1410  
 Steinbuch, Karl 147, 774  
 Stekeler-Weithofer, Pirmin 82  
 Stemberger, Günter 177, 874  
 Stern, Fritz 26  
 Sternberg, Heike 32, 1070, 1106  
 Sternberger, Dolf 557, 558, 559, 566, 1298  
 Sternke, René 1078, 1084, 1086–1093  
 Stiegler, Bernard 747  
 Stier, Hans Erich 231  
 Stievermann, Jan 1377  
 Stillig, Jürgen 20, 21, 27, 64, 65, 86, 115, 169, 178, 200, 299, 437, 514, 687, 818, 850, 925, 961, 1025, 1130, 1334, 1339, 1402  
 Stockmeier, Peter 355  
 Stoellger, Philipp 752, 755  
 Stoessl, Franz 833  
 Stollberg-Rilinger, Barbara 618–622, 625, 632, 1300  
 Stolles, Michael 437, 438, 442, 445, 1257, 1298, 1368  
 Stolt, Birgit 195, 243, 256, 259, 267, 275, 279, 280, 378, 379, 443  
 Stolz, Fritz 1015  
 Stolze, Radegundis 380, 386, 387  
 Straub, Johannes A. 287, 324, 532  
 Strauss, Leo 383  
 Strosetzki, Christoph 851  
 Stückelberger, Alfred 348, 352  
 Sturma, Dieter 1188  
 Suchan, Monika 625  
 Suhr, Dieter 567  
 Szlezák, Thomas Alexander 286  
 Szondi, Peter 610, 611, 698, 832  
 Taft, Robert Francis 961  
 Tanner, Daniel 207  
 Tarot, Rolf 1147, 1152  
 Taubes, Jacob 845  
 Taylor, Charles 870  
 Teifke, Nils 788  
 Teilhard de Chardin, Pierre 729, 737  
 Tenbruck, Friedrich H. 1422  
 Tetens, Holm 125, 130, 176, 180, 182, 186–188, 198, 207, 340, 341, 351  
 Thadden, Rudolf von 921  
 Thaliath, Babu 297



- Theissen, Gerd 173, 195, 197, 198,  
683, 687–689, 694, 1094, 1311
- Theobald, Michael 302, 305, 306, 362
- Theunissen, Michael 421, 422, 432,  
433, 816
- Thiele-Dohrmann, Klaus 229
- Thielemann, Ulrich 786
- Thies, Christian 429
- Titzmann, Michael 592, 620, 969
- Tholen, Georg Christoph 1353
- Thomsen, Marcus 73, 234
- Todorov, Tzvetan 1155
- Todd, Jeffrey D. 497, 498, 1272
- Trabant, Jürgen 384
- Traeger, Jörg 1017
- Trevor-Roper, Hugh Redwald 593
- Trimborn, Jürgen 1291, 1293, 1294
- Türcke, Christoph 364, 365, 368, 417,  
418, 420, 1255
- Tylor, Edward B. 549
- Ueding, Gert 1219, 1220
- Uehlinger, Christoph 552–554
- Uffenheimer, Benjamin 1106, 1107,  
1110, 1198, 1316
- Ullrich, Jessica 1188
- Vaas, Rüdiger 758, 777, 778, 922
- Valéry, Paul 5, 16, 30, 31, 42, 43
- Valvo, Paolo 835
- Varela, Consuelo 1154
- Vattimo, Gianni , 778, 1187
- Veit-Brause, Irmeline 541
- Vernant, Jean-Pierre 1100
- Verweyen, Hansjürgen 1351
- Vierhaus, Rudolf 1393
- Vietta, Silvio 434, 436, 485, 515–531,  
587, 783–785
- Virt, Günter 414, 606, 607
- Vitale, Marco 317, 318
- Vletsis, Athanasios 409
- Völkel, Markus 776, 777, 1325
- Völker, Klaus 645
- Vogel, Christian 1186
- Vogelsang, Klaus 1012, 1416
- Voigt, Christopher 1030
- Voland, Eckart 808
- Volkman, Hans-Erich 1257
- Volkov, Shulamit 846
- Vollmer, Gerhard 1370
- Vondung, Klaus 425
- Voßkamp, Wilhelm 895, 896, 902
- Votruba, Georg 784
- Vovelle, Michel 1048, 1051
- Vowinckel, Gerhard 646, 649, 650,  
651, 1210
- Waal, Frans B. M. de 322, 342, 1187
- Wachinger, Burghart 251
- Wagener-Esser, Maike 628
- Wagenknecht, Christian 671, 1228
- Wagner, Andreas 106, 107, 119, 176,  
183, 344, 491, 492, 792
- Wagner, Monika 1289
- Wallraff, Martin 411, 412, 436, 533–  
537, 1008
- Walser, Martin 1242, 1243
- Walter, Uwe 325, 326, 332
- Walther, Gerrit 1398, 1399
- Walther, Manfred 849
- Wang, Samuel 712
- Wapnewski, Peter 15, 251, 257, 733,  
1209
- Warburg, Aby 56, 60, 639–642,  
652–654, 661–664, 668, 848, 944,  
1079, 1160, 1161
- Waschik, Klaus 839
- Weber, Max 18, 55, 74, 179, 278, 288,  
371, 528, 663, 701, 711, 712, 730,

- 731, 739, 740, 824, 885, 887, 900,  
 936, 1060, 1095, 1208, 1217, 1251,  
 1305, 1321, 1347, 1362, 1379  
 Weber, Thomas 704, 1181, 1195, 1286  
 Weber, Wolfgang 65, 1161  
 Weder, Hans 415, 416, 433  
 Wege, Carl 1233  
 Wegter-McNelly, Kirk 752, 761  
 Wehler, Hans-Ulrich 652, 711  
 Wehling, Peter 729, 732, 733, 735, 737  
 Wehrberger, Kurt 291  
 Wehrle, Josef 1307  
 Weidner, Daniel 803, 804, 855, 856,  
 863, 865, 871  
 Weigel, Petra 658  
 Weigel, Sigrid 909  
 Weiler, Ingomar 398  
 Weinfurter, Stefan 919  
 Weingart, Peter 141, 154, 155, 599, 600  
 Weinrich, Harald 210, 262, 264, 275,  
 294, 377, 425, 442, 462, 544, 545,  
 550, 622, 909, 914, 915, 937, 1153,  
 1154, 1310, 1313, 1417  
 Weitz, Michael 754, 1079  
 Welsch, Wolfgang 277–279, 293–297  
 Welz, Claudia 623, 660, 667, 668  
 Welzer, Harald 881  
 Wendebourg, Dorothea 299, 300, 1018  
 Wendt, Berndt Jürgen 938, 1058, 1059,  
 1242, 1295  
 Wenzel, Knut 378, 474  
 Werner, Eberhard 382  
 White, Hayden 27, 28, 381, 761, 763,  
 1425  
 Whitehead, Alfred North 727, 765, 766  
 Wiczorek, Alfried 469  
 Wiedenhofer, Siegfried 695  
 Wiegand, Hermann 694, 1031  
 Wild, Markus 1165, 1166  
 Wildung, Dietrich 483  
 Wilk, Florian 688  
 Wilkens, Ulrich 910, 970  
 Wilkinson, Toby 410, 462, 465, 466,  
 468–471, 477  
 Will M. Gervais 485  
 Wilfred, Felix 130  
 Wimmer, Michael 718  
 Winter, Dagmar 1311  
 Wippermann, Wolfgang 205–208,  
 1067, 1154, 1174, 1175, 1177, 1178,  
 1181, 1185, 1209, 1274  
 Wirsching, Andreas 782  
 Wisskirchen, Rotraut 1013  
 Witte, Egbert 771  
 Wittkower, Rudolf 1123, 1128, 1143,  
 1144  
 Wittram, Reinhard 157, 761, 818, 889,  
 1228, 1255–1274  
 Wolf, Gerald 758  
 Wolff, Hans Walter 875, 877  
 Wollschläger, Hans 263, 264, 273  
 Wolter-von dem Kneesebeck, Harald  
 1120, 1133  
 Wolter, Michael 1313  
 Woodhead, Linda 806  
 Woronoff, Denis 1050  
 Woschitz, Karl Matthäus 175  
 Wuchterl, Kurt 34, 42  
 Wurmser, Léon 1260  
 Wuthenow, Ralph-Rainer 24  
 Wuttke, Dieter 641, 642, 661, 664  
 Yamanouchi, Akito 818  
 Zabel, Benno 365, 572  
 Zachhuber, Johannes 804  
 Zakovitch, Yair 491, 492, 496  
 Zarusky, Jürgen 818, 820

- Zedelmaier, Helmut 557  
Zeilinger, Thomas 389, 405, 406  
Zeki, Semir 721  
Zeller, Eduard 1076, 1082, 1095  
Zeller, Rosmarie 1031  
Zenger, Erich 347, 377, 379, 393–396,  
467, 468, 471, 472, 479, 491, 714, 718  
Zgoll, Annette 169  
Zichy, Michael 20, 25, 74, 78, 256, 269  
Ziegenaus, Anton 1012  
Ziegler, Walter 1204  
Ziermann, Christoph 1104  
Zill, Rüdiger 29, 30, 58, 79, 170, 180,  
414, 431, 561, 562, 1229  
Zimmermann, Bernhard 656, 810,  
811, 812, 816, 836, 1115  
Zimmermann, Hans Joachim 498  
Zimmermann, Moshe 1241  
Zimmermann, Ruben 903, 908, 909,  
1021  
Zöllner, Frank 56, 60  
Zunckel, Julia 1298

In der Reihe «Hildesheimer Beiträge zu Theologie und Geschichte» erschienen bisher folgende Titel (Print-ISSN 2509-9833, Online-ISSN 2509-9841):

#### **Band 1**

Holm Arno Leonhardt: Die Entwicklung der Kartelltheorie+ zwischen 1883 und den 1930er Jahren. Von internationaler Vielfalt zu Konvergenz (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)

*Hildesheim: Universitätsverlag, 2016. – 83 S.*

*Freie Online-Publikation: <http://dx.doi.org/10.18442/578>*

#### **Band 2**

Horst Ortman: Rheinischer Separatismus und Westdeutsche Republik. Zu den politischen Zielen im Rheinland in den Jahren von 1918 bis 1923 (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)

*Hildesheim: Universitätsverlag, 2016. – 20 S.*

*Freie Online-Publikation: <http://dx.doi.org/10.18442/579>*

#### **Band 3**

Marceline Mailand, Melanie Seybert und Josephine Winkler: Zehn stille Geschichten – zehn Methoden. Ein Materialheft für den Unterricht in der Grundschule (Reihe A: Evangelische Theologie und Religionspädagogik)

*Hildesheim: Universitätsverlag, 2016. – 41 S.*

*Printausgabe*

#### **Band 4**

Wiebke Münzberger: Sechs Kurzandachten. Ein Materialheft für den evangelischen Religionsunterricht in der Grundschule (Reihe A: Evangelische Theologie und Religionspädagogik)

*Hildesheim: Universitätsverlag, 2016. – 39 S.*

*Printausgabe und freie Online-Publikation: <http://dx.doi.org/10.18442/580>*

#### **Band 5**

Anna-Christina Petermann: In Freiheit und Verantwortung gestalten. Eine empirische Untersuchung zur Rekonstruktion subjektiver Sichtweisen von Trägern und Leitern Evangelischer Schulen (Reihe A: Evangelische Theologie und Religionspädagogik)

*Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag 2016. – 340 S.*

*ISBN 978-3-487-15523-4*

*Printausgabe*

### **Band 6**

Gerd Meiborg: Im Anderen das Geschöpf Gottes sehen. Inklusion und Evangelisches Bildungsverständnis dargestellt am Beispiel der Heinrich-Albertz-Schule Salzgitter (Reihe A: Evangelische Theologie und Religionspädagogik)  
*Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag*  
2016. – 337 S.  
ISBN 978-3-487-15524-1  
*Printausgabe*

### **Band 7**

Mario Müller: Das Reiseverhalten deutscher Fürstinnen im 15. und 16. Jahrhundert. Mit zwei Itineraren zu den Aufenthaltsorten Kurfürstin Annas von Brandenburg (1437–1512) und Herzogin Marias von Pommern (1515–1583) (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)  
*Hildesheim: Universitätsverlag, 2017. – 99 S.*  
*Freie Online-Publikation: <http://dx.doi.org/10.18442/647>*

### **Band 8/1–3**

Jürgen Stillig: Heilige Berge. Exzellenz, Entzauberung und Absurdität, 3 Bde. (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)  
*Hildesheim: Universitätsverlag; Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag,*  
2018. – 1616 S.  
ISBN Bd. 1: 978-3-487-15668-2; Bd. 2: 978-3-487-15669-9;  
Bd. 3: 978-3-487-15670-5  
*Printausgabe*

### **Band 9**

Horst Ortman: Die Rittersturzkonferenz. Verkannt und vernachlässigt! (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)  
*Hildesheim: Universitätsverlag, 2017. – 30 S.*  
*Freie Online-Publikation: <https://doi.org/10.18442/738>*

### **Band 10**

Holm Arno Leonhardt: The Development of Cartel+ Theory between 1883 and the 1930s – from International Diversity to Convergence (Reihe B: Geschichte und Geschichtsdidaktik)  
*Hildesheim: Universitätsverlag, 2018. – 94 S.*  
*Freie Online-Publikation: <http://dx.doi.org/10.18442/784>*

1917: «Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander».

(Max Weber)

Eine ca. 5000 Jahre zurückreichende problemorientierte Religionsgeschichte ist notwendigerweise eine ausgewählte transkulturelle Geschichte: Jürgen Stillig nimmt Leser/innen mit auf eine empirische Weltreise zu «Heiligen Bergen». Der Jerusalemer Tempelberg veranschaulicht seine historische Beziehung zum «Exodus» der Israeliten aus Ägypten um 1200 v. Chr. Diesem normativ geordneten Raum von Vergangenheit und Erinnerung, den dann Expansionen jüdisch-christlicher Orientierungen in Europa, Amerika und Asien porträtieren, widerfährt ein Wechsel vom biblischen Zauber des Anfangs in die selbstgewisse Fiktion eines begriffenen Konstruktionssystems. Modernisierungstheoretiker präformieren menschliches Denken, das mit der wissenschaftlichen Rückschau zugleich emphatische Möglichkeiten eines kognitiven Richtungssinns der Zukunft modelliert: Die kaum beweisbare «Gleichsetzung» neuronaler Prozesse bei bewussten und unbewussten Entscheidungen würde nicht nur in welthaltiger Theorie den metaphorischen Sprachgebrauch steuern, sondern auch in Wirklichkeit das Denken und Handeln sowie die Sprache, Fiktion und Imagination determinieren. Ist Interdisziplinarität ein exzellenter Königsweg? Bisher haben Menschen auf das kultursprachlich Erschaffene mit Aneignung und Anerkennung oder Abweichung und Ablehnung reagiert - Menschen sind weder szientifische Produkte noch programmierbare Funktionsträger.